Óscar Moro Abadía

La perspectiva genealógica de la historia

UC
UNIVERSIDAD DE CANTABRIA

LA PERSPECTIVA GENEALÓGICA DE LA HISTORIA

Óscar Moro Abadía

UNIVERSIDAD
DE CANTABRIA

Moro Abadía, Óscar
La perspectiva genealógica de la historia / Óscar Moro Abadía. -- Santander : Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2006
ISBN 84-8102-988-2
1. Historia-Filosofía I. TITULO
930.1

Texto sometido a evaluación externa.

Consejo Editorial del Servicio de Publicaciones:
Presidente: Gonzalo Capellán de Miguel
Área de Ciencias Biomédicas: Jesús González Macías
Área de Ciencias Experimentales: M[8]. Teresa Barriuso Pérez
Área de Ciencias Humanas: Fidel Ángel Gómez Ochoa
Área de Ingeniería: Luis Villegas Cabredo
Área de Ciencias Sociales: Concepción López Fernández y Juan Baró Pazos

Fotografía de cubierta y diseño: Javier Menéndez Llamazares

Creative Commons
© Óscar Moro Abadía
© Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria
Avda. de los Castros, s/n. 39005 Santander
Tlfno.: 942 201 087 - Fax: 942 201 290
ISBN: 84-8102-988-2
D. L: As-3.649/2006
Impreso en España:

SUMARIO

Prefacio, *por Manuel Cruz* 13

INTRODUCCIÓN 21

NIETZSCHE, LA GENEALOGÍA, LA HISTORIA 31
- La genealogía, una crítica de los valores 33
- La genealogía, crítica del fundamento metafisico de la historia 36
- La genealogía, *Entstehungsgeschichte* 40
  - La genealogía se opone a la búsqueda del origen como *Wunder'Ursprung* 40
  - Genealogía, *Herkunft* y *Entstehung* *42*
    - *Herkunft* (procedencia) 42
    - *Entstehung* (génesis, comienzo) 44
- La genealogía, crítica de la voluntad de verdad 46
- La genealogía, voluntad fundamental de conocimiento 49
- La genealogía y la crítica de la historia científica 52
  - La crítica del objetivismo 54
  - La crítica del historicismo 56
- Conclusión 58

LA *ONTOLOGÍA DE NOSOTROS MISMOS* Y LA *HISTORIA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO* *63*
- Foucault y Kant 63
- Kant y la *épistémé* moderna 67
- Kant y la reflexión sobre el presente 70
  - Kant: la *ontología del presente* y la *analítica de la verdad* *72*
    - La ontología del presente 73
    - La analítica de la verdad 77
- Foucault: ía *ontología de nosotros mismos* y *la historia crítica del pensamiento* *78*
  - La *ontología histórica de nosotros mismos* *78*
  - La *historia crítica del pensamiento* *80*
  - Relación entre *la ontología de nosotros mismos* y *la historia crítica del pensamiento* *82*
- Historia y actualidad 84

LA HISTORIA CRITICA DEL *PENSAMIENTO* COMO ANALÍTICA *DE* LA VERDAD *91*
- La historia externa de la verdad 93
- Hipótesis y líneas de investigación para una historia de la verdad 94

Formas de producción de la verdad: el derecho ... 99
La voluntad de verdad y el saber-poder ... 106
Genealogía, verdad, historia ... 111

LA DEFINICIÓN GENEALÓGICA DEL PODER ... 117
Foucault y la definición del poder: apuntes metodológicos ... 117
La hipótesis represiva ... 121
El pliegue hacia una segunda dimensión del poder ... 123
La naturaleza estratégica del poder: mayo de 1968 ... 123
El poder como práctica: Túnez ... 124
El poder y el dispositivo: *Le Groupe des Informations sur les Prisons* ... 125
Segunda dimensión: el bio-poder ... 126
El bio-poder, un campo de relación entre fuerzas ... 127
El poder es productivo ... 128
El pliegue hacia una tercera dimensión del poder ... 129
El poder como dominio de sí ... 131
La definición genealógica del poder: una valoración ... 134

EL DISPOSITIVO, INSTRUMENTO DE ANÁLISIS GENEALÓGICO ... 139
El dispositivo, instrumento de análisis genealógico ... 140
El embrión de un concepto: la *épistémé* ... 143
El dispositivo ... 146
Dos dispositivos: el examen y la sexualidad ... 146
Hacia una descripción teórica del dispositivo ... 149
A modo de conclusión ... 153

LA GENEALOGÍA DE LA SEXUALIDAD ... 157
La genealogía de la sexualidad ... 157
¿Por qué la sexualidad? ... 159
La genealogía de la sexualidad ... 162
El verdadero sexo ... 165
Herculine, el misterioso hermafrodita ... 167
La homosexualidad ... 169
La heterosexualidad ... 171
Los modos de vida ... 172

CONCLUSIÓN. HACIA UNA ILUSTRACIÓN DE LA HISTORIA ... 179

BIBLIOGRAFÍA ... 189

Al abuelo Manolo y al tío Vitoriano, *in memoriam.*

A mis padres y a mi hermana.

AGRADECIMIENTOS

El presente libro es el fruto de cuatro años de esfuerzo financiados gracias a una beca F.RU. del Ministerio de Educación y Cultura y a una beca de postgrado de la Fundación Marcelino Botín. Durante este tiempo, muchas personas han sido importantes para que este texto haya visto finalmente la luz. En primer lugar, Manuel R. González Morales (Universidad de Cantabria), que ha sido siempre un apoyo fundamental. En segundo lugar, quisiera agradecer la amabilidad de quienes leyeron el manuscrito y lo enriquecieron con sus comentarios: Francisco Vázquez (Universidad de Cádiz), José Manuel Romero (Universidad de Granada), José Carlos Bermejo (Universidad de Santiago de Compostela), Luis Fallas (Universidad de Costa Rica) y José Luís Moreno Pestaña (Universidad de Cádiz). Una mención especial merece Manuel Cruz (Universidad de Barcelona), que se animó a escribir el prefacio, y Concha Roldan (CSIC), que, haciendo gala de su habitual generosidad, corrigió muchos de los errores del texto y me invitó a presentar este trabajo en su seminario "Una nueva filosofía de la historia para una nueva Europa". El texto final se ha beneficiado de los interesantes comentarios de los allí presentes: Johannes Rohbeck, Jaime de Salas, Maximiliano Hernández, Tomás Gil y Roberto R. Aramayo. Mi interpretación del diálogo entre Nietzsche y Foucault debe mucho a las sugerencias de Larry Shiner *(University of Springfield)*. Del mismo modo, los capítulos correspondientes a la definición genealógica del poder y a la genealogía de la sexualidad son el resultado de un trabajo conjunto realizado con mi querido Ángel Pelayo (Universidad de Cantabria). Igualmente, quisiera dar las gracias al profesor Hubert L. Dreyfus por la entrevista que me dedicó durante los meses que trabajé en la Universidad de Berkeley y a Javier Llamazares por su trabajo en la edición del libro. También me gustaría recordar a quienes me acogieron durante mis estancias en el extranjero: Alain Schnapp *(Instituí National d'Histoire de l'Arí)*, Margaret W. Conkey *(University of California, Berkeley)*, Wiktor Stozckowski *(Groupe des Recherches sur les Savoirs, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales)* Peter Ucko *(University College hondón)*, y Francois Hartog (Ecoie *des Hautes Etudes en Sciences Sociales)*. Por último, no quisiera olvidarme de los amigos del departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Cantabria (Jesús Ignacio Martínez, José Ignacio Solar, Olga Sánchez) ni de los compañeros del departamento de Ciencias Históricas (Carlos Nieto, Fidel Gómez Ochoa, Andrés Hoyo y Manuel Suárez Cortina).

En un plano personal, quisiera agradecer el apoyo de muchos amigos: Denis Vialou, Bruce Trigger, Randy White, Lawrence Straus, Séverine Monjoie, José Luís Peset, Andrés Galera, Nathan Schlanger, Marc-Antoine Kaeser, Charlie, Pablo Cervera, Matthew Sayre, Andrew Gardner, Margarita Diaz-Andreu, In-Sook Choi, Gloria Mora, María Abellán, Jeanne Ben-Brika, Michel Bourdeau, Juan García-Porrero, Alberto Ceballos, Óscar Barroso, Francisco Chacón, Sebastián Molina, Margalida Capellá, Natalia Suárez, Elvira Moya, Marcos San Emeterio, Juan Goberna, Sonia Madrid, Lena Behmenburg, Luis Felipe Bate, y Elisabeth Gôschl. Un recuerdo muy especial merecen Pilar Ayuso, José María Arribas, Yolanda Díaz-Casado, Víctor M. Fernández, Vanesa Manrique, Mónica Cuadrado, Simone Ventura, Rafaelle Russo, Boris Carlos Aristín, Peter Volk-Ulhman, Paula Gómez, Óscar Rojo y Kerstin Oloff. No me olvido de Jennifer, que es la mejor del mundo. Por último, un abrazo para quienes, sencillamente, son imprescindibles: Francisco Barrachina, David Casino, Juan Salas y Jorge González.

Prefacio

ESCRUTANDO EL PRESENTE

Manuel Cruz
Universidad de Barcelona

Andaba hace unas semanas hojeando distraídamente una revista de divulgación científica cuando llamó mi atención un artículo del prestigioso profesor de genética Bryan Sykes, autor del libro *La maldición de Adán.* En él se afirmaba, con profusión de datos y argumentos, que el cromosoma Y es una ruina genética que, al ritmo degenerativo que lleva, podría desaparecer dentro de unos 125.000 años, momento en el que el 99 por ciento de la población sería, según esto, femenina. Resultaría más que arriesgado (directamente: temerario) que un profesional de la teoría como el que firma este texto, sin más galones que un doctorado en filosofía, entrara a juzgar acerca del grado de probabilidad de que se cumplan este tipo de vaticinios, supuestamente científicos. ¿Aciertan los especialistas como el mencionado Sykes (u otros) que nos anuncian la extinción de los individuos de sexo masculino? ¿Es más o menos probable un mundo poblado exclusivamente por mujeres? De algo podemos estar seguros: las magnitudes en que nos movemos no nos permiten responder rotundamente ni a ésta ni a otras preguntas parecidas. Acaso sea un horizonte semejante, tan unilateral, el que nos aguarda, pero queda a demasiada distancia como para convertirlo en punto de referencia. O, mejor dicho, falta demasiado tiempo como para aventurar nada concreto con garantías.

En medio -en el *mientras tanto*- lo que sí podemos augurar es que, de no mediar catástrofe de algún tipo, las posibilidades del género humano en orden a su reproducción (en todas las dimensiones del término) no dejarán de crecer. Y es que al ritmo al que se ha desarrollado el conocimiento científico tan sólo en el pasado siglo XX, con las consiguientes innovaciones tecnológicas, plantear una amenaza a 125.000 años vista no pasa de ser una broma. Pero una broma, eso sí, algo pesada. Que sirve para no plantear aquello que verdaderamente importa; ¿tenemos un criterio (y en tal caso, cuál) con el que afrontar ese horizonte de cambios que la naturaleza, según parece, nos está anunciando? Y si es el caso que podemos intervenir para frenar o modificar el signo de lo previsible ¿en qué sentido queremos hacerlo? Importa explicitar, aunque sea en grado de tentativa, alguna respuesta, a riesgo, si no lo hacemos, de convertir el futuro lejano en una cortina de humo cuya función sea, precisamente, no enfrentarnos con el presente, con aquello que ya -quiere decirse, en estos mismos momentos- es un problema.

Y el problema, en nuestras sociedades, no es, por utilizar la jerga feminista que ha hecho fortuna, el sexo sino el género, esto es, el conjunto de imágenes, roles y discursos con los que se ven revestidos -y en función de los cuales son tratados y, por tanto, se ven obligados a actuar- los individuos de la especie humana con atributos masculinos y femeninos. Lo que equivaldría a afirmar, con una formulación no sé si rotunda o sencillamente tosca: lo que verdaderamente importa no son los machos o las hembras (sus características, su decreciente capacidad reproductiva o incluso su eventual desaparición), sino los hombres y las mujeres. O sea, los individuos de una especie, la humana, que se ha convertido de manera irreversible en *la humanidad* y que, precisamente por ello, ya no admite seguir siendo pensada en términos meramente cuantitativos o probabilísticos. Porque sólo del nacimiento de un individuo de la especie humana puede decirse aquello que decía Hannah Arendt: en ese momento irrumpe en el mundo todo un universo imprevisible de posibilidades.

Viene todo este tal vez largo rodeo a cuenta de la impresión más viva que dejó en mí la lectura del manuscrito de Óscar Moro que ahora, por fin, tiene el lector como libro en sus manos. Aquel principio general según el cual el historiador es un sutil especialista en el presente se cumple en su caso de manera paradigmática. Sólo alguien muy poco familiarizado con el discurso histórico se podría sorprender por el enunciado de dicho principio general. El profesional de la historia, claro está, viaja permanentemente al pasado, pero con el objetivo muy claro de retornar al presente para mejor conocerlo. La sutileza atribuida al historiador tiene que ver con la estrategia que éste sigue para alcanzar su objetivo clarificador. Lo ocurrido es analizado de manera permanente a la luz del presente, de los problemas, inquietudes y desafíos que lo realmente existente ofrece al historiador. El *para qué* es en este caso central, constituyente, vertebrador, del quehacer histórico; en modo alguno un imponderable o una servidumbre a superar.

No estamos -por si no he conseguido dejarlo claro- ante un imperativo metodológico sino fundamentalmente moral, aunque con demasiada frecuencia esta última dimensión parezca quedar diluida en discusiones acerca de la fundamentación. Uno de los signos más característicos de nuestro tiempo es, sin duda, el estupor que genera haber adquirido conciencia generalizada de la imposibilidad de proporcionar garantías de carácter firme e indiscutible acerca de cualesquiera convicciones (incluidas las de carácter moral). Pero semejante generalización no constituye, en sí misma, prueba concluyente de nada. Más aún, conviene reflexionar algo al respecto, no fuera a resultar que la conversión del convencimiento en tópico estuviera generando efectos anestesiantes desde un punto de vista crítico.

Entiéndaseme bien. No se trata -quizá convenga apresurarse a matizarlo- de plantear por enésima vez la discusión acerca de si es posible encontrar una fundamentación argumentativa para unas (u otras) virtudes o, su perfecto correlato simétrico, si no queda otra que asumir la absoluta imposibilidad de dicha fundamentación. Entiendo que es posible escapar a esa tópica disyuntiva o, quizá mejor dicho, que esta última no constituye la última palabra. La reflexión es posible, si somos capaces de colocarnos en otro lugar. Hay que pensar acerca de lo que nos pasa y hacerlo atendiendo a la realidad de dicha experiencia. Pero eso, ¿qué quiere decir exactamente? Pues, por ejemplo, que no es cierto (o, como mínimo, mucho menos cierto de lo que se suele afirmar) que vivamos en una época de completa incertidumbre, ni que el relativismo se haya convertido en nuestro único horizonte moral. En realidad hay una multitud de cosas cuyo rechazo compartimos (la crueldad, el orgullo, la injusticia...), de la misma manera que existen muchas otras (la bondad, el agradecimiento, la generosidad...) que provocan en casi todos nosotros una admiración espontánea. No debiera inquietarnos tanto acuerdo: a fin de cuentas las coincidencias no constituyen la última palabra, ni la prueba concluyente de nada, sino simplemente el indicio de que nuestra reflexión acerca de estos asuntos puede transitar por otros parajes.

Alguien podría objetar que, soslayando el debate acerca de la fundamentación, se pretende esquivar el problema del origen de buena parte de los valores compartidos. Incluso ese mismo alguien podría -rizando el rizo de la sospecha- advertir que por esa vía podríamos terminar encontrándonos con la restauración de nociones y categorías que, de presentar explícitamente su árbol genealógico, tenderíamos a rechazar. Tal vez sí, pero no alcanzo a ver qué tendría eso de malo, si lo restaurado soporta bien la prueba de la crítica inmanente -*materialista*, por decirlo a la antigua manera (Giacomo Marramao ha escrito un excelente libro, *Cielo y tierra*, argumentando en esta misma dirección).

En todo caso, lo que parece estar claro es que las dificultades (si la palabra imposibilidad suena demasiado rotunda) en modo alguno debieran sumirnos en una perplejidad paralizante. De la misma forma que en la vida cotidiana el más arraigado escepticismo práctico no nos impide andar tomando decisiones de todo tipo a cada momento (de otra forma no haríamos otra cosa que reeditar la figura del asno de Buridán), así también, de acuerdo con lo que hemos visto, las discusiones de carácter programático no debieran quedar bloqueadas por el hecho de que hubiéramos desistido de alcanzar un fundamento absoluto para nuestras propuestas.

El artículo divulgativo al que empezaba refiriéndome (y que tanto llamó mi atención) acreditaba que este peligro puede revestirse con los ropajes de la cientificidad, entre otros muchos. Y mostraba sobre todo en qué medida, en efecto,

aquello a lo que en tantos momentos nuestro tiempo ha renunciado (esto es, a formular planes y objetivos: a explicitar cómo quisiéramos que fuera el mundo, en definitiva) sigue siendo necesario. No me refiero únicamente a una necesidad que derivara de una supuesta demanda por parte de nuestros contemporáneos, sino a algo que se sigue del proceso mismo del pensamiento. Enunciar con la mayor claridad posible los fines a los que consideramos que vale la pena tender constituye un compromiso que se deriva de nuestro propio quehacer, de ese sostenido empeño que mantenemos todos quienes trabajamos con las ideas por arrojar luz sobre cuanto nos pasa, empeño que se sostiene en la confianza de que semejante conocimiento pueda proporcionarnos elementos para vivir mejor, esto es, para ir modulando un concepto de vida buena umversalmente asumible. En eso ha consistido desde siempre, a fin de cuentas, el quehacer de los pensadores. Al menos de los mejores, si por tales entendemos aquellos que nos resultan más próximos, los que seguimos considerando como nuestros interlocutores.

En esta clave he interpretado el libro en el que el lector se apresta a adentrarse, y no creo en absoluto que mi interpretación ande muy alejada de las intenciones del propio autor. De hecho, desde un buen principio, Óscar Moro subraya la necesidad de examinar la historia desde la perspectiva de la actualidad. Pero no desde esta o aquella particular actualidad, sino desde la actualidad en cuanto tal, esto es, desde la perspectiva de lo que ha terminado siendo real. Pero no para ensalzarlo, ni para cargar de razón, con efectos retroactivos, el proceso que nos trajo hasta aquí (reeditando, por enésima vez, el engaño de contar la historia desde el punto de vista de los vencedores) sino, justo a la inversa, para mostrar su fragilidad, para destacar precisamente que lo que algunos se empeñan en considerar universal y necesario -por el sólo hecho de haber terminado ocurriendo- es en realidad histórico y contingente. He aquí el gesto más consecuentemente histórico posible. En contra de lo que a menudo los propíos historiadores acostumbran a hacer, Óscar Moro propone un retorno a lo que bien pudiéramos considerar el programa fundacional del discurso histórico (una especie de juramento hipocrático del profesional de la historia): el punto de vista no puede ser ajeno al devenir histórico mismo. Convertir el presente en un lugar *a salvo* en modo alguno constituye un gesto materialista sino al contrario, por más que parezca regalarle a lo que hay una aparatosa dignidad ontológica.

Moro encuentra en Nietzsche y en Foucault las herramientas -¿o quizá fuera mejor decir *las armas*[1].- con las que elaborar un discurso que pueda enfrentarse con firmeza argumentativa y solidez teórica a los heredados discursos de la legitimación, en los que tantas veces incurrieron los historiadores. Su receta es tan sencilla como contundente: a los intentos de sancionar lo real presentándolo como la desembocadura inevitable del pasado, hay que oponer una historia

crítica y eficaz. Crítica para demoler esas construcciones narrativas, obsoletas y complacientes, que obturan realmente la posibilidad de entender la fragilidad de lo que pasa, y eficaz porque no se olvide que, a fin de cuentas, lo que está en juego es la posibilidad (o no) de contribuir a que el mundo sea diferente. Es cierto que, a estas alturas, no hay forma de asegurar si esa diferencia lo haría realmente mejor o peor (¡ha habido errores tan sangrantes en nuestro pasado reciente!). Pero en todo caso sería bueno que, al menos por una vez en la vida, nos dejaran que fuera como queremos (y no como quieren otros).

Introducción

En el año 1985, John Rajchman comenzaba su libro sobre Foucault con la siguiente frase: "Desacuerdo, malentendido, y apasionada controversia han rodeado el trabajo de Michel Foucault" (Rajchman 1985: 1). Si ya entonces, sólo un año después de su muerte, Rajchman se hacía eco del exaltado debate en relación a la interpretación de la obra de Foucault, es fácil imaginar la enorme cantidad de estudios acumulados sobre el filósofo pasados veinte años desde su fallecimiento. En verdad, no hay faceta de su pensamiento que no haya suscitado una abundante bibliografía. Por ello, quizá lo mejor sea comenzar esta introducción señalando la oportunidad de un trabajo sobre la perspectiva genealógica de la historia.

Desde luego, tanto la conexión entre Nietzsche y Foucault como la relación de este último con la historia y con los historiadores no han sido una excepción y han alimentado una gran cantidad de literatura: existen monografías sobre el diálogo entre Nietzsche y Foucault (Minson 1985; Megill 1985; Scott 1990; Mahon 1992; Owen 1994; Shapiro 2003), estudios sobre *Larchéologie du savoir* (Deleuze 1986; Castro 1995), capítulos dedicados a Foucault en manuales y diccionarios de historia (Martin 1983; Revel 1986; Rushton 1999), reflexiones sobre su pensamiento escritas por alguno de los historiadores contemporáneos más importantes (Chartier 1984, 1996, 1996b; Nora 1984; Revel 1975; Veyne 1971 y 1984; Noiriel 1994), trabajos sobre la relación entre Foucault y los historiadores (Revel 1975; Roth 1981; Shiner 1982; Megill 1987; O'Farrell 1989; Vázquez 1987) y análisis que contextualizan su obra en el campo de la epistemología, la historia social y la historia de la ciencia (Lecourt 1972; Jarauta 1979; Mitchell 1994).

Sin embargo, creo que a condición de respetar ciertas pautas queda espacio para una propuesta original a propósito de Foucault y la historia o, exactamente, a propósito de *la perspectiva genealógica de la historia.* En primer lugar, la mayoría de los autores mencionados se han centrado en el análisis de la relación entre Foucault y los historiadores. Así, han examinado desde diferentes ángulos las relaciones del proyecto arqueológico-genealógico de Foucault con el saber histórico y han contextualizado su obra en el espacio definido por el estructuralismo, *Annales* o la epistemología francesa. Sin embargo, son menos los que han reflexionado sobre el trabajo de Foucault desde el punto de vista de la teoría y la

filosofía de la historia[1]. Se podría afirmar, por tanto, que su trabajo ha sido interpretado más como el pensamiento de un filósofo a propósito de la historia que como una reflexión original sobre ciertos problemas historiográficos. Esto ha provocado que el debate haya derivado hacia la falsa alternativa que nos obliga a decidir si Foucault era historiador o filósofo (O'Farrell 1989). Mi primer objetivo es escapar de esa disyuntiva "que está en la base de un malentendido que ha durado demasiado tiempo" (Revel 1986: 292) proponiendo una lectura del pensamiento de Foucault desde el punto de vista de la filosofía de la historia. Para ello habrá que tomar algunas precauciones. En primer lugar, no se trata ni de considerar a Foucault como un historiador ni de revisar su trabajo desde la crítica historiográfica. De esa tarea ya se han encargado los historiadores e historiadores de la ciencia que han examinado al "Foucault historiador" (especialmente *Ilhistoire de la folie* y los tres volúmenes de *Vhistoire de la sexualitéy.* Tampoco pretendo situarme en la línea de análisis histórico que, bajo el signo de Foucault, se viene desarrollando desde mediados de los años setenta. Aunque esa estrategia

1. En mi opinión, las dos reflexiones más interesantes en esta sentido son las de Paul Veyne (1971) y el conjunto de trabajos recogidos en el libro editado por Jan Goldstein (1994).
2. Es decir, como el pensamiento de alguien que *no es* un historiador. Dos ejemplos: "La obra que quizá ha marcado más profundamente a los historiadores franceses desde los años sesenta no es la de uno de sus pares, es la del filósofo Michel Foucault" (Revel 1986: 290). "No es la primera vez que un filósofo viene a sembrar ideas en el campo de los historiadores" (Leonard 1980: 9).
3. Es el propio Foucault quien escapa de dicha disyuntiva. Véase por ejemplo una entrevista realizada en el año 1975 y publicada recientemente:
   "- Como *ha dicho en varias ocasiones, no le gusta que le pregunten quién es. Sin embargo, voy a intentarlo. ¿Desea que le llamen historiador?*
   - *Estoy muy interesado en el trabajo de los historiadores, pero quiero hacer otra cosa.*
   - *¿Deberíamos llamarlo filósofo?*
   - *Tampoco. Lo que hago no es en absoluto una filosofía. Tampoco es una ciencia a la que se le podrían pedir las justificaciones o demostraciones que se tiene derecho a pedir a una ciencia.*
   - *Entonces, ¿cómo se definiría?*
   - *Soy un artificiero. Fabrico algo que sirve para un asalto, una guerra, una destrucción. No estoy aquí para la destrucción, sino para que se pueda pasar, para que se pueda avanzar, para que se puedan derribar muros."* (Foucault 1975e: 91-92).
4. La obra de Foucault ha provocado entusiasmo, crítica y recelo entre historiadores e historiadores de la ciencia. Entre sus defensores destacan Paul Veyne y Jacques Revel. Para el primero, "Foucault es el historiador completo, el final de la historia. Nadie pone en duda que ese filósofo es uno de los mayores historiadores de nuestra época, pero también podría ser el autor de la revolución científica que perseguían todos los historiadores" (Veyne 1971: 200). Revel por su parte considera que, con Les *mots et les chases,* se produce una revolución metodológica fundamental: "Lo discontinuo irrumpe en el campo de las ciencias sociales" (Revel 1979: 1373). Sin embargo, el trabajo de Foucault también ha merecido duras críticas. Así, por ejemplo, Robert Mandrou señaló omisiones fundamentales en *Lhistoire de la folie* (Mandrou 1962: 766), Jacques Léonard denunció los problemas metodológicos y la falta de rigor histórico de *Surveiller et punir* (Léonard 1980) o López Pinero escribió:

ha producido resultados notables, lo cierto es que el presente libro no versa sobre ninguno de los objetos históricos más típicamente foucaultianos (la prisión, la locura, la sexualidad) ni pretende tomar como referencia la propuesta que Foucault despliega en *llarchéologie du savoir* (Foucault 1969), "su único libro totalmente teórico" (Revel 1986: 291).

Descartados estos enfoques, la especificidad de mi propuesta radica en dos aspectos. En primer lugar, examinar la obra de Foucault desde el punto de vista de la teoría y de la filosofía de la historia no significa decidir sobre la calidad de su trabajo como historiador ni analizar el tipo de historia que sus libros han hecho posible: se trata de valorar lo que Foucault puede aportar a la filosofía de la historia rastreando la huella que ciertas inquietudes han dejado en su obra: ¿Qué es la historia? ¿Para qué sirve la historia? ¿Qué relación puede establecerse entre el presente y el pasado? ¿Es posible un conocimiento histórico objetivo? ¿Cuál es el criterio de verdad que el historiador debe utilizar? ¿Es la historia una ciencia? ¿Cuál es la relación entre la filosofía y la historia?, etc. Como mostraré más adelante, estas preguntas no ocupan una posición periférica en el pensamiento de Foucault, sino que constituyen una fuerza gravitatoria que le dota de coherencia. La reflexión sobre la historia es, sin duda, uno de los vectores directores que estructuran su trabajo. Sin embargo, y esta es la segunda idea sobre la que quiero apoyarme, en Foucault "la historia es una genealogía nietzscheana" (Veyne 1971: 230). Comprender su pensamiento a propósito de los problemas que acabo de exponer significa examinar su relación con Nietzsche no en términos de influencia o de fidelidad, sino de interacción o diálogo. Es el propio autor quien lo afirma,

> "La presencia de Nietzsche es cada vez más importante. Pero me cansa la atención que se le concede para hacer de él los mismos comentarios que se hacen o que se harían sobre Hegel o Mallarmé. Yo, a las personas que quiero las utilizo. El único signo de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo,

"Ese mismo deseo de estar *a la última,* adhesiones ideológicas y, con mucha frecuencia, escasa familiaridad con la historia de la medicina han sido las razones fundamentales de la repercusión tan llena de aspavientos que han tenido los libros de Michel Foucault *La Folie a l'áge classique* (1961) y *La naissance de la clinique* (1963). A sus fervientes seguidores no les ha importado que se haya demostrado hasta la saciedad que incluyen groseros errores históricos y que sean en buena parte refritos de estudios anteriores, ni tampoco el tono cursi y pretencioso con el que se exponen algunas reflexiones aisladas penetrantes" (López Pinero 1992: 23). Quien mejor ha resumido la recepción de Foucault entre los historiadores ha sido Jacques Revel: "No han dejado de manifestar, a través de reservas expresas o más aún a través de su silencio, la dificultad, a veces el desarraigo que han experimentado ante una investigación a la vez familiar y lejana" (Revel 1986: 290).

> hacerlo chirriar, gritar. Que los comentadores digan si se es o no se es fiel, eso carece de interés" (Foucault 1975b: 1621).

La historia-genealogía es la prolongación del eco de Nietzsche y sólo encontramos su sentido cuando la ponemos en relación con la filosofía de la que surge. Finalmente, uno comprende que lo significativo no es ni Nietzsche ni Foucault, sino el vínculo que los enlaza, su punto de contacto. Esa *liaison* es la perspectiva genealógica de la historia. Cuando los dos autores han perdido su rostro, cuando los dos se han diluido en el magma que los une, entonces la perspectiva genealógica emerge como lo que es: una reflexión sobre la historia puesta "al servicio de este trastornado presente, no para asentarnos en él, sino para trascenderlo" (Bermejo & Piedras 1999: 124). Es esa reflexión la que nos interesa y la que hace pertinente este trabajo.

Se trata por tanto de elaborar una definición amplia de lo que *la perspectiva genealógica de la historia* significa. Eso implica no circunscribirse a ambos autores, sino definir un marco, una *grille d'interprétation*, que permita comprender también otras propuestas que, de un modo u otro, enlazan con dicha perspectiva[5]. Quizá sea el momento ahora de explicar por qué la expresión *perspectiva genealógica de la historia* da título a este trabajo. En primer lugar, la palabra *perspectiva* me parece que subraya bien tanto el punto de vista desde el cual se considera o se analiza un asunto (el presente desde el que el historiador escribe), como el conjunto de objetos que se presentan a la vista del espectador (la historia). En definitiva, *perspectiva* remite al observador y a lo observado, al presente desde el que se contempla y al pasado contemplado. Tampoco hay que olvidar que, para Nietzsche, "existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un 'conocer' perspectivista" (Nietzsche 1887: 139). En segundo lugar, el término *genealogía* hace referencia a la ciencia que tiene por objeto la búsqueda del origen y de la filiación. Esta idea tiene que ver en algún punto con el proceder nietzscheano que pretende arrojar luz sobre el surgimiento de un fenómeno y que se encuentra en la base de la perspectiva genealógica de la historia. La genealogía define, por tanto, la línea que une a Nietzsche y a Foucault en torno al mismo proyecto: explicar, movidos por la actualidad, el origen y la evolución de los grandes "objetos" (la verdad, la moral, la historia) que estructuran nuestra visión del

5. Un buen ejemplo lo tenemos en la *Historia Teórica* de José Carlos Bermejo. Aunque se trata de una posición compleja y específica, la *Historia Teórica* de Bermejo tiene puntos en común con la perspectiva genealógica. La *Historia Teórica* "supone pensar a partir del presente, como pretende el método genealógico, y no partiendo de su aceptación, sino de su posible superación. Es en este sentido en el que el pensamiento no puede quedar "instalado", no puede identificarse con un proyecto político ni estar orientado básicamente a cumplir una función legitimadora" (Bermejo & Piedras 1999: 124).

mundo. En este sentido, la genealogía está íntimamente emparentada con la historia: puede definirse como la interrogación filosófica que enlaza el presente y el pasado, lo intempestivo y la historia, la actualidad y el origen.

Genealogía es, en primer lugar, *actualidad.* Tanto en Nietzsche como en Foucault, la pregunta por la historia está orientada por una actualidad que, desde Hegel, se ha convertido en la tarea principal de la filosofía. Nietzsche crítica la posición historicista que utiliza el pasado para legitimar el presente y se refiere a la necesidad de crear un procedimiento historiográfico no "objetivista" que mantenga una relación vital con los problemas de la actualidad. Para Foucault, "genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de la cuestión presente" (Foucault 1984e: 376). Si Foucault afronta una genealogía histórica de la sexualidad, de la prisión o de la locura es, como diría Bourdieu, para "volver a poner en marcha la historia" (Bourdieu 1998: 8) y mostrar que dicha historia implica una forma de entender los fenómenos que *podría adoptar,* en el futuro, una forma distinta[6]. En definitiva, la genealogía muestra que lo que hoy creemos universal y necesario es en realidad histórico y contingente.

En segundo lugar, la genealogía es una pregunta por el origen. Literalmente, el término significa "conjunto de antepasados de una persona". Esta definición nos ayuda a comprender lo que Nietzsche y Foucault entienden por la genealogía de los grandes "objetos" que conforman el paisaje occidental (la moral, la verdad, la sexualidad): se trata del procedimiento que muestra tanto el momento de su surgimiento como su devenir posterior. La genealogía, por tanto, es un ejercicio histórico, pero se diferencia de la historia positivista en algo fundamental: mientras esta última no se pregunta por "el valor de los valores", la genealogía sí lo hace. Nietzsche lo explica en Zur *Généalogie der Moral* a propósito de la verdad: "Desde el instante en el que la fe en Dios del ideal ascético es negada, *hay también un nuevo problema:* el del valor de la verdad. La voluntad de verdad necesita una crítica -con esto definimos nuestra propia tarea- el *valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental" (Nietzsche 1887: 175).

6. En este punto, el proyecto de Foucault y el de Bourdieu convergen. En su trabajo sobre la dominación masculina, Bourdieu sostiene que hay que preguntarse "cuáles son los mecanismos *históricos* responsables de la *deshistoricización* y de la *eternización relativas* de las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes" (Bourdieu 1998: 7-8). De acuerdo con el sociólogo francés, "recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno es sólo el producto de un trabajo de eternización [significa] reinsertar en la historia, y devolver, por tanto, a la acción histórica, la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega" (Bourdieu 1998: 8). La relación entre Foucault y Bourdieu ha sido bien estudiada por Francisco Vázquez (2002 y 2004).

En definitiva, "la genealogía es un perspectivismo: afronta lo acaecido *desde* una problemática determinada por el presente *con objeto* de modificar la experiencia de ese presente como una realidad fija, incuestionable, natural" (Romero 2001: 299-300). Dado que cualquier concepto, a través de la operación reductora que lo constituye[7], esconde una multiplicidad que le convierte en "el punto de coincidencia, de condensación o de acumulación de sus componentes" (Deleuze & Guattari 1991: 21), no se trata de ofrecer aquí una definición normativa de la perspectiva genealógica, sino de hacer visible la multiplicidad de elementos que la conforman. En primer lugar, la genealogía surge como una crítica de lo que Nietzsche denomina el "fundamento metafísico de la historia", es decir como una condena de esa "historia de los historiadores" que coloca el punto de vista de un presente que pretenden legitimar y al que denominan objetivo al margen de la propia historia. Sin embargo, la genealogía no se agota en una posición crítica sino que propone una nueva relación entre el presente y el pasado a través de dos categorías acuñadas por Foucault: la *ontología de nosotros mismos* y la *historia crítica del pensamiento.* La historia genealógica surge de la actualidad, de un presente que no puede ser comprendido sin referencia al pasado. Sin embargo, y esta es la gran diferencia con respecto a otras posiciones historiográficas, la historia no es considerada fundamento del presente, sino prueba de que aquello que hoy aparece como *natural* es, en realidad, histórico y contingente. Esta manera de comprender la relación entre lo actual y lo histórico convierte a la genealogía en una posición crítica opuesta a la historiografía de legitimación.

La construcción de una historia crítica tiene que enfrentarse, en primer lugar, al problema de la verdad, problema que en el caso de la genealogía toma la forma de una *historia crítica del pensamiento.* Como veremos, tanto Nietzsche como Foucault insisten en subrayar la naturaleza histórico-convencional de la verdad. En una historia que pretende escapar del presentismo legitimador, la verdad no puede ser considerada sino una "convención firme" (Nietzsche 1873: 25) y cambiante a lo largo del tiempo. Esto no implica una *relativización* del conocimiento científico ni de la verdad a la que este se adscribe, sino una *historización de lo indiscutible* (Romero 2001: 286) o *historización de la verdad* que permita comprender sus modificaciones a lo largo del tiempo. Desde un punto de vista genealógico, *la verdad es su historia.* Esta definición de la verdad conlleva también una nueva interpretación del proceso histórico. Este ya no es interpretado como una continuidad ideal que enlaza lo pretérito y lo actual a través de una causalidad necesaria, sino como la diferencia que separa al pasado del presente a lo largo del

7. "Lo particular para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que el mecanismo de su abstracción elimina, lo que no es de antemano un caso de concepto" (Adorno 1966: 16).

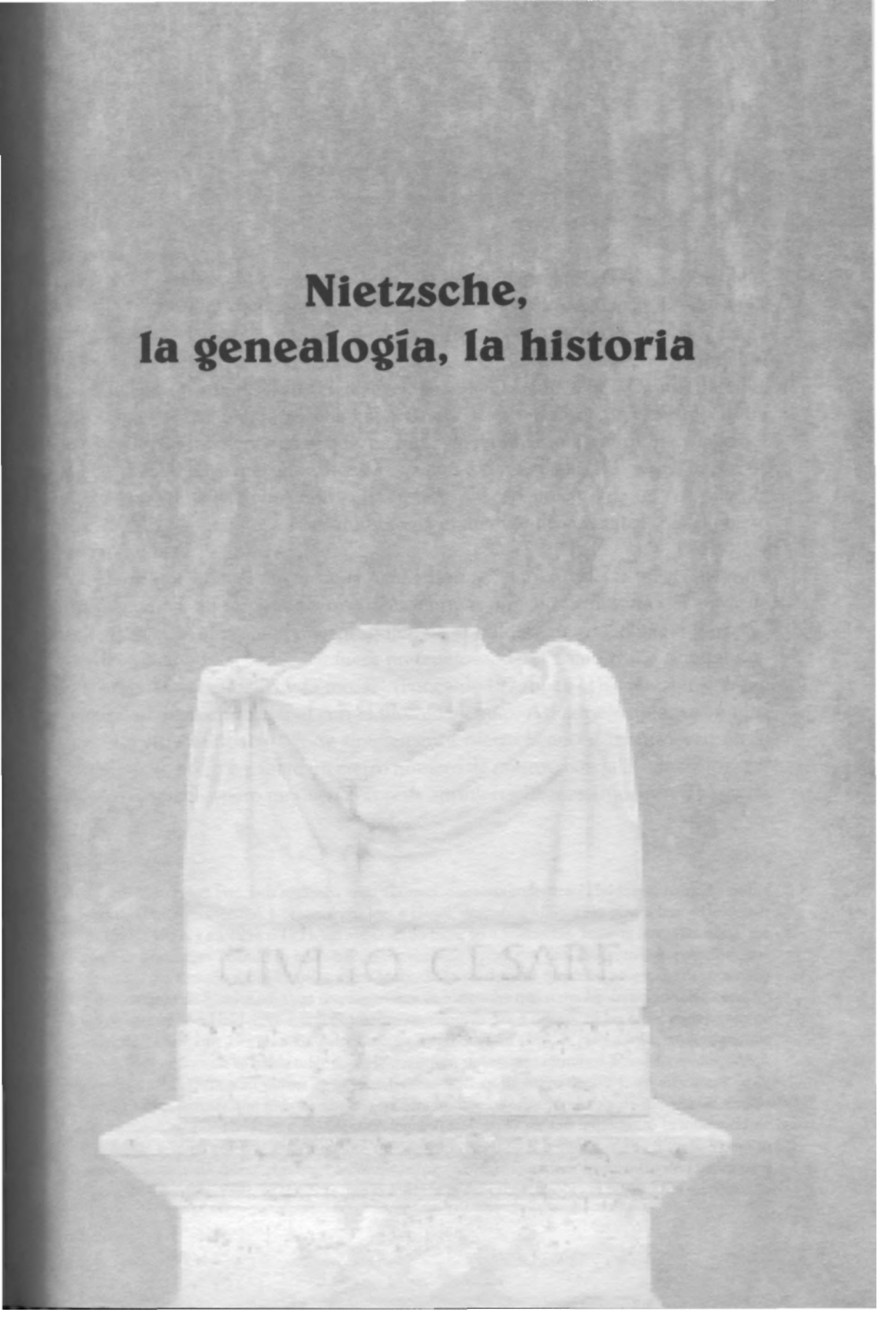
tiempo. Esa diferencia *(unlikenesses)* es el objeto de la historia genealógica. En su intento por convertir a la verdad en un objeto histórico, la genealogía interroga la voluntad de poder que ha determinado la constitución de lo verdadero. En este sentido, la crítica de la voluntad de verdad se apoya en una definición genealógica del poder que introduce dos ideas fundamentales. En primer lugar, saber y poder no son incompatibles, sino complementarios: la constitución de un campo de conocimiento es correlativa al ejercicio de un poder que ya no debe ser interpretado exclusivamente en términos de prohibición, sino también de producción. En segundo lugar, la definición genealógica del poder incide en los procesos de subjetivación que determinan la conversión del individuo en sujeto. Dichos procesos son interpretados como formas de poder que clasifican a los individuos en categorías y que les imponen una identidad. Estas tres líneas genealógicas (la *historización* de la verdad, la definición genealógica del poder y la definición de los procesos de subjetivación asociados a los juegos de saber-poder) permiten la descripción de lo que Foucault denominó dispositivos *(dispositifs).* Este concepto resume de alguna manera las posibilidades de aplicación práctica de la genealogía al estudio de objetos culturales que, debido a su naturaleza heterogénea, escapan a las categorías de análisis histórico más convencionales.

Estas son las líneas generales de la perspectiva genealógica que pretendo explorar en este libro. Como he tratado de mostrar, se trata de una propuesta que, al definir un objeto de estudio original *(la perspectiva genealógica de la historia),* viene a cubrir un vacío importante. Quisiera concluir con unas palabras a propósito del sentido de una investigación de este tipo. Decía Manuel Cruz que, durante mucho tiempo, la historia ha servido para ayudar a vivir... a los que detentaban el poder (Cruz 1991: 44). Nadie puede negar que "el conocimiento del pasado es un instrumento sumamente manipulable en el presente" (Pagés 1983: 85). Aunque los propios historiadores han jugado un papel fundamental en la denuncia de esa historia de legitimación, no es razonable pensar que la historia vaya a liberarse totalmente de su utilización política. En este sentido, en lugar de soñar con la liberación definitiva del discurso histórico (utopía que se apoya en una ingenua creencia en el pensamiento puro) es más interesante elaborar modelos historiográficos capaces de desempeñar una doble función. Por un lado, es necesario proponer una *historia crítica* que desnude la historia de legitimación mostrando su lógica. Lo que esta historia crítica debe denunciar no es la historia, sino su perversión en un relato instrumental y legitimador. Por otro, hay que elaborar una *historia eficaz* que, convertida en "conciencia malvada de su tiempo" (Nietzsche 1886: 156), pueda funcionar como un arma al servicio de la actualidad. En este sentido, esa *historia eficaz* tiene que desempeñar un doble papel: en primer lugar, debe permitirnos entender el presente como el resultado

de un proceso histórico complejo que no puede ser reducido a los esquemas de una evolución simple. En segundo lugar, tiene que convertirse en un instrumento de cambio histórico efectivo. En definitiva, si aceptamos que durante siglos el discurso histórico ha jugado un papel de legitimación, también tendremos que aceptar que la historia pueda desempeñar un trabajo liberador en sentido contrario.

Construir una historia crítica y una historia eficaz son, por tanto, las dos tareas que cabe oponer al discurso de legitimación. Aunque no sea la única manera de llevar a cabo este doble cometido, lo cierto es que la perspectiva genealógica de la historia cumple con ambos requisitos. Por un lado, en tanto que genealogía de la historia, es capaz de afrontar la tarea de desfundamentación de la historia de legitimación. Por otro, en tanto que proyecto orientado por la actualidad, se ha convertido en un arma de liberación que permite proyectarnos hacia el futuro. Esta última idea determina el sentido que me gustaría darle al presente trabajo: convertir a la historia en un instrumento fundamental de comprensión del mundo actual para posibilitar cambios profundos en el futuro.

Nietzsche, la genealogía, la historia



Valorar el tamaño de la herida que el pensamiento "a golpe de martillo" de Friedrich Nietzsche (1844-1900) provocó en la epidermis del saber occidental se convirtió en una tarea ineludible para la filosofía del siglo XX. Es suficiente con repasar el nombre de alguno de los analistas del filósofo de Rôcken (Heidegger, Jaspers, Deleuze, Colli, Danto, Bataille, etc.) para hacerse una idea de la importancia de este hecho. Sin embargo, quizá estemos en un momento en el que, en lugar de retomar una interpretación general de su obra, haya que abrir nuevos espacios a través de las líneas que nacen de la conexión de Nietzsche con sus intérpretes. El seguimiento de una de ellas, la que va desde Nietzsche a Foucault y toma el nombre de genealogía, es el objeto de este trabajo.

Quizá por ello es importante comenzar señalando que la filiación entre ambos autores no responde a una decisión más o menos arbitraria del autor de este trabajo: es el propio Foucault quien da el nombre de *genealogía* al proyecto que le acerca a Nietzsche: "Si fuera pretencioso, daría como título general a lo que hago: la genealogía de la moral" (Foucault 1975b: 1621). Foucault siempre admitió su deuda intelectual con el filósofo alemán. Así por ejemplo, en su última entrevista afirmaba[1]: "Soy simplemente nietzscheano e intento ver, en la medida de lo posible y sobre un cierto número de puntos, con la ayuda de los textos de Nietzsche -pero también con tesis antinietzscheanas (¡que son a pesar de

1. En dicha entrevista Foucault realizaba unas afirmaciones sorprendentes: "Heiddeger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Hegel, después a Marx y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952; y en 1952 o 1953, no me acuerdo bien, leí a Nietzsche. Todavía tengo las notas que tomé de Heidegger cuando lo leía -¡tengo toneladas!- y son, por otra parte, más importantes que las que había tomado sobre Hegel o sobre Marx. Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien me ha arrastrado. No conozco suficientemente a Heidegger y prácticamente no conozco Ser *y tiempo,* ni las cosas recientemente editadas." (Foucault 1984g: 388) Afirmaciones sorprendentes por dos razones. La primera porque nunca antes Foucault se había referido a Heidegger en semejantes términos. Por razones desconocidas, Foucault espera a su última entrevista (realizada el 29 de mayo de 1984, un mes antes de su muerte) para afirmar que toda su filosofía ha estado determinada (no habla de influencia, sino de determinación) por Heidegger. En segundo lugar, ¿cómo pudo ser tan importante la influencia de Heidegger si el propio Foucault reconoce que desconoce tanto el conjunto de su filosofía como su obra fundamental? Aunque existen análisis comparativos interesantes a propósito de Heidegger y Foucault (Dreyfus 1989), lo cierto es que la influencia del primero sobre el segundo es mínima.

todo nietzscheanas!)- lo que se puede hacer en tal o tal campo. No busco ninguna otra cosa, pero esto lo busco verdaderamente" (Foucault 1984g: 388). Dicha conexión fue advertida también por Jürgen Habermas, quien considera que la crítica nietzscheana de la modernidad se trasladó al siglo XX a través de dos vías: una crítica de la metafísica que pretendía poner al descubierto las raíces de ésta sin considerarse a sí misma filosofía (estrategia proseguida por Heiddeger y Derrida) y una segunda línea que aspiraba a desenmascarar la voluntad de poder a través de una genealogía de nuestra fe en la verdad. Aquí Habermas incluye a Bataille, Lacan y Foucault (Habermas 1985: 125).

Por lo tanto, la perspectiva genealógica de la historia nace en el punto de contacto de Nietzsche y de Foucault. Aunque en este libro el acento recae sobre el segundo, lo cierto es que las grandes líneas genealógicas fueron formuladas por Nietzsche. El presente capítulo propone una introducción a la genealogía de Nietzsche a través de la interpretación que de ella realizara Michel Foucault[2]. En este sentido, dos son los calcos que, al superponerse, habilitan mi propuesta: la mencionada interpretación foucaultiana y las consecuencias que para la escritura de la historia pueden derivarse del enfoque genealógico. Dicho enfoque, convertido en una crítica de los valores, se constituye como instrumento de análisis histórico a través de las tres líneas fundamentales que le definen: la crítica del fundamento metafísico de la historia, la crítica del origen como lugar de la esencia y la crítica de la voluntad de verdad. El seguimiento de esas líneas y una definición global de la perspectiva genealógica es el objetivo de este capítulo.

Toda vez definido el perímetro, conviene plantearse sin más dilación la cuestión que nos atañe y a la que este capítulo pretende dar respuesta: ¿Qué es la genealogía nietzscheana? Comenzaré por una respuesta negativa: la genealogía no es una teoría *sensu stricto.* Frente a los rigores del sistema, frente a la exigencia de coherencia del corpus organizado, la genealogía se realiza en el aforismo (en el relámpago, que diría Colli), estilo filosófico nietzscheano por excelencia. El aforismo se convierte en una ruptura deliberada del universo de lo unitario, un intento de convertir lo múltiple en sustantivo[3]. Es por ello, creo yo, que no cabe hablar de genealogía como Teoría (con mayúsculas). Más bien se trata de

2. Varios son los textos en los que Foucault hace referencia a Nietzsche. Sin embargo, en lo referente a la *perspectiva genealógica* tres son los fundamentales: *Nietzsche, Freud, Marx* (Foucault 1967d), *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (Foucault 1971) y A *verdade e as formas jurídicas* (Foucault 1974).

3. En Nietzsche hay una relación muy clara entre *estilo* y *multiplicidad:* "Voy a añadir ahora algunas palabras generales sobre mi *arte del estilo. Comunicar* un estado, una tensión interna del *pathos,* por medio de signos, incluido el tempo [ritmo] de esos signos -tal es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de estados anteriores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades de estilo-, el más diverso arte del estilo de que un hombre ha dispuesto nunca." (Nietzsche 1889: 61).

un conjunto heterogéneo de ideas que pretende sacar a la luz "el origen desfundamentador de lo que en el presente se presenta como incuestionable" (Romero 2001: 271). Tomando prestadas las palabras de Derrida a propósito del estructuralismo, la genealogía es "una aventura de la mirada, una conversión en la manera de cuestionar ante todo objeto" (Derrida 1967: 9). La ruptura que introduce dicha perspectiva está, pues, relacionada con el gesto de la interrogación.

Esa perspectiva o mirada (dirigida hacia los valores morales) se ejecuta en un doble movimiento: genealogía quiere decir "la filosofía de los valores, [...] la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a *martillazos"* (Deleuze 1967: 7) y, al mismo tiempo, significa "la expresión activa de un modo de existencia activo" (Deleuze 1967: 9). La crítica en Nietzsche no es sólo reacción, es también acción. Genealogía es, por tanto, crítica y voluntad fundamental de conocimiento, inseparables en la mixtura de lo concreto.

LA GENEALOGÍA, UNA CRÍTICA DE LOS VALORES

La pregunta por "el valor de los valores" se encuentra en la propia base de la perspectiva genealógica[4]: su incursión en el ámbito de lo filosófico supuso conceder a la filosofía una función crítica. De este modo, podemos decir que la genealogía es, en primer lugar, una crítica de los valores. Y esto en un doble sentido:

- Por un lado se someten los valores a la crítica. Si hasta ese momento la historia se había estudiado *desde* los valores establecidos (aceptando su carácter verdadero), Nietzsche propone comenzar cuestionando dichos valores[5]; es decir, plantearse su valor, atreverse a "medirnos con el problema del sentido y la cuestión de los valores" (Cano 1999: 18): "Una exigencia nueva elevará la voz. Enunciémosla: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredi-*

4. Varios son los autores que han definido el pensamiento nietzscheano como una "filosofía de los valores". Así por ejemplo, en opinión de Deleuze, "el proyecto más general de Nietzsche consiste en eso: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor" (Deleuze 1967: 7). Heidegger coincide en esta idea: "Lo que importa en la filosofía, para Nietzsche, es una posición de valores, es decir, la posición de los valores supremos de acuerdo con los cuales y a partir de los cuales se determinará cómo debe ser todo ente" (Heidegger 1961: 37). Para José Manuel Romero, "la genealogía en tanto que historia de los valores persigue el cuestionamiento del *valor* de los valores morales" (Romero 2001: 275).

5. En opinión de Heidegger, esta tarea es fundamental: "Crítica de los valores supremos válidos hasta el momento quiere decir propiamente: aclarar el cuestionable origen de las correspondientes valoraciones y demostrar, de ese modo, la cuestionabilidad de esos valores mismos" (Heidegger 1961: 38).

cho el valor mismo de esos valores" (Nietzsche 1887: 23). Frente a quienes interpretan la moral como algo "dado" (Nietzsche 1886: 114), la genealogía pone en marcha una *historización de los valores morales* que aspira a comprender su origen y su transformación a lo largo del tiempo: "Al indagar sobre su origen y sobre las circunstancias que concurrían en ese origen, Nietzsche niega que se trate de valores en sí: universales, necesarios, eternos. Supone, en cambio, que esos valores [...] han tenido un origen, una fecha de nacimiento, un momento en el que surgieron y antes del cual no existían" (Ávila 1999: 82).

- Por otro lado, Nietzsche lucha "contra los que critican, o respetan, los valores haciéndolos derivar de simples hechos, de pretendidos hechos objetivos" (Deleuze 1967: 8), contra la voluntad de "aquel querer-detenerse ante lo real, ante el *factum brutum,* aquel renunciar del todo a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear y a todo lo demás que pertenece a la esencia del interpretar)" (Nietzsche 1887: 173-174). Nietzsche introduce la idea de la historia como una *construcción* y propone un estudio crítico del proceso constitutivo. De este modo, se abren las puertas a una historia diferente a aquella defendida por Ranke quien, en el cuarto decenio del siglo XIX, apuntaba que la tarea del historiador era "sólo mostrar lo que realmente aconteció *(Wie es eigentlich gewesen)"* (Carr 1961: 51). Para Nietzsche, "existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un "conocer" perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos,* de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro "concepto" de ella, tanto más completa será nuestra "objetividad". Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo? ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?..." (Nietzsche 1887: 139). Dicho de otro modo, bajo la máscara de la objetividad, los propios valores son valoraciones[6].

A partir de este punto de partida (la crítica de los valores y la determinación de su no-neutralidad), la perspectiva genealógica se despliega como una mirada crítica de la tradición filosófica occidental desde Platón[7]. Aunque, como señaló Deleuze, se trate de una "crítica total", nos centraremos aquí en la visión nietzscheana de la historia, auténtico arco sobre el que se apoya la flecha que el filósofo alemán dirige al corazón de la metafísica. En este sentido, Juan Luis

6. Para Nietzsche, "son los valores los que suponen valoraciones, *puntos de vista de apreciación,* de los que deriva su valor intrínseco" (Deleuze 1967: 8).
7. Coincido con Juan Luis Vermal cuando señala que la crítica nietzscheana de la metafísica no va diri-

Vermal considera que puede hablarse de tres períodos distintos. En primer lugar, la concepción ahistórica de *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida).* Allí, Nietzsche establece la necesidad de pensar el pasado en función de la vida (necesidad de lo histórico desde la primacía de lo ahistórico). Una segunda etapa, que se inicia en 1878 con la publicación de *Menschliches, Allzumenschliches (Humano, demasiado humano,* Nietzsche 1878) y que el propio Nietzsche denomina "filosofía histórica" *[Die historische Philosophie,* Nietzsche 1988 II, 23] en el primer aforismo de la primera redacción de dicho libro[8] (significativamente, en la redacción de 1888, Nietzsche habla de "filosofía del devenir", Vermal 1987: 47). Lo que caracteriza este segundo momento es que Nietzsche utiliza la historia para destruir las idealidades trascendentales desde las que la metafísica interpreta lo existente. Si lo propio de la metafísica es interpretar la realidad a través de dualidades (verdadero/aparente, movimiento/reposo, etc.), la "filosofía histórica" diluye dichas oposiciones mostrando como "también los colores dominantes se logran a partir de materias viles, incluso menospreciadas" (Nietzsche 1878 I: 44). De esta manera, la "filosofía histórica" traza los procesos de formación de las ideas dominantes. La historia acomete la tarea de desenmascarar a la metafísica y el "sentido histórico" consiste en comprender las diferentes configuraciones históricas como sistemas determinados y representaciones de diferentes culturas, es decir, necesarios pero cambiantes. La historia se convierte en la disciplina que debe mostrar el origen azaroso y bajo de los conceptos que componen el armazón de la metafísica. Por último, un momento final o "filosofía del devenir", donde Nietzsche establece la necesidad de considerar el pasado sustrayéndolo a la totalidad de sentido que le otorga su significación. Esta idea surge en conexión con la del eterno retorno, entendido como la solución nietzscheana para una presencia del pasado liberada de la tiranía del origen y del sentido. Aunque la interpretación de Vermal me parece acertada, quisiera realizar un pequeño apunte. Como el propio autor sugiere en algunas páginas de su libro, no creo que se trate tanto de tres momentos cronológicos *sensu stricto,* sino de tres dimensiones de la filosofía nietzscheana de la historia. Un ejemplo: la "filosofía histórica" (que correspon-

gida tanto contra una cierta parte o disciplina de la filosofía, como contra la totalidad del pensamiento occidental (Vermal 1987: 15-20).

8. "Hasta ahora la filosofía metafísica soslayaba esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro y suponiéndoles a las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, inmediatamente a partir del núcleo y la esencia de la "cosa en sí". Por el contrario, *la filosofía histórica,* que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha constatado en casos particulares (y esta será presumiblemente en todos su conclusión) que no se trata de contrario, salvo en la habitual concepción popular o metafísica, y que a la base de esta contraposición hay un error de la razón" (Nietzsche 1878 1: 43, el subrayado es mío).

de, grosso *modo,* a lo que denomino perspectiva genealógica) está plenamente presente en obras de la etapa final (claro ejemplo es Zur *Généalogie der Moral, La Genealogía de la Moral).*

Con respecto al proyecto genealógico, Michel Foucault señala tres niveles de genealogía posibles (Foucault 1971): una crítica del fundamento metafísico de la historia, una crítica del origen como el lugar de la perfección y de la esencia de las cosas y una crítica de la voluntad de verdad. Sin embargo, y esto es importante, no cabe comprender cada uno de estos niveles por separado, sino integrados en el marco de una perspectiva global. Las tres esferas están interrelacionadas, se solapan, se yuxtaponen, se mezclan. Las tres convergen en un punto: la *genealogía* nietzscheana.

LA GENEALOGÍA, CRÍTICA DEL FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA HISTORIA

Si, como he señalado, el proyecto genealógico pretende derrumbar las falsas identidades metafísicas mostrando la futilidad de su origen, es evidente la necesidad de un movimiento complementario en sentido inverso: liberar a la historia de su "fidelidad a la obediencia metafísica" (Foucault 1971: 51). En este sentido, la crítica nietzscheana del fundamento metafísico de la historia es triple:

- La historia metafísica introduce un punto de vista suprahistórico[9]. Es decir, se apoya en un elemento situado fuera del tiempo, en una objetividad absoluta que pretende ordenar el discurso desde una verdad situada más allá de la historia. Desde la atalaya de "lo objetivo", la historia es contemplada como aquella totalidad que permite explicar de dónde venimos y a dónde vamos.

- La "historia de los historiadores" describe el devenir histórico de acuerdo con relaciones de causa-efecto; relaciones basadas en la descripción de cadenas causales que establecen vínculos entre "la irrupción del acontecimiento y la necesidad continua" (Foucault 1971: 48). De este modo, los hechos se insertan en una continuidad teleológica (caso de la tradición cristiana) o racionalista (caso del positivismo y de la *Whig History)* que introduce un factor explicativo de inspiración metafísica. La historia se convierte en un proceso necesario, donde todos los acontecimientos adoptan la única forma posible y quedan ligados en un *continuum* que, reconciliando al hombre con su pasado, justifica su presente.

9. "Llamo, por otro lado, ¡o *suprahistórico* a los poderes que desvían la mirada de lo que meramente deviene, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico" (Nietzsche 1874: 136).

- Como la metafísica, la historia tradicional gusta de contemplar las alturas y las lejanías. Todo en ella es una mirada hacia las individualidades más destacadas, hacia los ideales más puros, hacia las épocas más importantes.

Frente a este fundamento metafísico, Nietzsche afirma que "la historia tiene más que hacer que servir a la filosofía y narrar el nacimiento necesario de la verdad y del valor" (Foucault 1971: 53). Es necesaria una nueva historia que rompa las cadenas que la aprisionan:

- La historia tiene que dejar de apoyarse sobre esa verdad eterna y exterior que le permite concebir el proceso histórico como totalidad: "En Nietzsche, esta totalidad es destruida [...], su manera de concebir la historia es, por así decirlo, fragmentaria" (Jaspers 1950: 235). El historiador debe dividir lo que se pensaba homogéneo, trocear lo que creíamos continuo, mostrar las fisuras de aquello que pensábamos perfecto.

- La historia no puede explicarse a partir de relaciones causa-efecto que disuelvan los acontecimientos en el magma de una continuidad necesaria. Los hechos han acontecido de una de las muchas formas posibles (no de la única manera posible) y su explicación no hay que buscarla en la mecánica sino en el azar: "La historia entera de una *cosa,* de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual" (Nietzsche 1887:88).

- La historia debe olvidar las grandes alturas para concentrar su mirada en lo pequeño, alejándose de la profundidad aparente e ideal que suponíamos en un inicio y que se demuestra falsa. Para ello, al igual que Zarathustra, es necesario "comenzar el descenso".

En definitiva, la genealogía pretende "localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona, atisbarlos donde menos se les espera, y en lo que pasa por no tener historia; los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos; captar su retorno, no para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reconocer las diferentes escenas en las que han representado papeles diferentes, definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han sucedido" (Foucault 1971: 12). La genealogía se opone a dar un sentido evolutivo

a la historia y por eso elimina lo trascendente y lo teleológico. Frente a historia tradicional que, apoyada en su fundamento metafísico, pretendía encontrar la esencia de los acontecimientos en algún lugar anterior al tiempo, al espacio y al mundo, la genealogía descubre que dicha esencia no existe más allá de la historia y que ha sido construida a partir de elementos ajenos al propio acontecimiento.

La vinculación que se establece entre metafísica e historia define lo que Nietzsche denomina la "historia de los historiadores". Atrapada en dicha dependencia, la historia ha adoptado la forma de descripciones lineales basadas en la búsqueda del principio activo que pueda explicar la evolución. En este sentido, Nietzsche realiza una crítica que Foucault desarrollará más tarde: las descripciones lineales colocan el punto de vista del presente en el comienzo del acontecimiento histórico. De este modo, la genealogía denuncia por un lado la "objetividad" de aquellos historiadores que pretenden medir el pasado a partir de los cánones del presente y, por otro lado, nos "emplaza a problematizar esta necesidad presente que se legitima en tanto que tal poniéndose como posibilidad intemporal ahora finalmente revelada" (Morey 1994: 67).

Un ejemplo: en la segunda disertación de Zur *Généalogie der Moral,* Nietzsche se pregunta por el origen del castigo. Ante este problema, un historiador presentista hubiera procedido de la siguiente manera: al descubrir que el castigo tiene una meta determinada (la venganza o la disuasión), hubiera situado dicha meta en el origen, concediéndole el rango de *causa prima* o *causa fiendi.* De este modo, su conclusión habría sido que el castigo nació bien como venganza, bien por su capacidad de disuasión. Sin embargo, Nietzsche parte de una premisa diferente: la causa original de algo y su significado final son dos cosas distintas, dos momentos separados por la propia historia (esa historia anulada por aquellos que consideran que en el pasado las cosas ocurrieron como en el presente). Por lo tanto, la conclusión a la que llega el genealogista es, necesariamente, diferente: "el concepto de *pena* no presenta ya de hecho un sentido único, sino toda una síntesis de sentidos: la anterior historia de la pena en general, la historia de su utilización para las más distintas finalidades, acaba por cristalizar en una especie de unidad que es difícil de disolver, difícil de analizar, y que, subrayémoslo, resulta del todo *indefinible"* (Nietzsche 1887: 91).

Después de haber esbozado las grandes líneas de la crítica nietzscheana del fundamento metafísico de la historia, ha llegado el momento de plantear la cuestión fundamental: ¿Por qué la historia debe desligarse de la metafísica? La respuesta que trataré de resumir en las siguientes líneas es la siguiente: porque lo histórico tiene su origen en lo ahistórico. La introducción de dicha dualidad está relacionada con la visión nietzscheana de la naturaleza humana. De acuerdo con la misma, el ser humano posee dos facultades contradictorias: el olvido y la

memoria. El olvido es la "capacidad de poder sentir de manera no histórica, abstrayéndose de toda duración" (Nietzsche 1874: 42). Gracias a él, nos acercamos a la felicidad inconsciente de los animales y nos situamos del lado de la vida. La memoria, obligándonos a cargar con la cadena de recuerdos del pasado, es necesaria porque habilita la historia, la reflexión, la síntesis. Se establece de este modo una tensión entre ambas facultades. Esa tensión queda expresada en los siguientes términos: *"lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura"* (Nietzsche 1874: 45). ¿Cómo se regula dicha relación? A través de lo que Nietzsche denomina *fuerza plástica,* fuerza "que determina cuánto historicismo puede ser tolerado sin convertirse en peligroso" (Jaspers 1950: 243). La fuerza plástica nos indica lo que es importante olvidar y lo que es necesario recordar.

Sea como fuere, y aunque Nietzsche señale la necesidad de ambos elementos, lo cierto es que sitúa lo no-histórico (i.e. el arte y el olvido) en el origen de lo histórico. Cualquier acontecimiento se genera en la atmósfera de lo ahistórico debido a que, en el conflicto permanente entre conocimiento y vida nadie ha de dudar: la vida es siempre la potencia dominante. La historia nace por tanto en esa "atmósfera envolvente" que no es otra cosa que una metáfora de la vida. En este sentido, la capacidad de sentir de manera no histórica es anterior a la histórica. Ante esta realidad desvelada por el genealogista, la historia tradicional queda desnuda e incapaz de responder a cuestiones capitales: ¿Por qué esa intromisión de lo metafísico en lo histórico? ¿Por qué esa necesidad de buscar un punto de apoyo más allá del tiempo? ¿Por qué buscar lo trascendente en algo que tiene su origen en lo intranscendente[11]?

10. El olvido es un concepto fundamental en Nietzsche. Por un lado, es el mecanismo que permite la formación del conocimiento *verdadero:* "Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en la posesión de la verdad" (Nietzsche 1873: 21). Por otro lado, el olvido se refiere a la capacidad de poder sentir de manera no histórica, de abstraerse de toda duración. Es la inconsciencia y en él se genera la vida. Con respecto a este segundo sentido, Giorgio Colli ha señalado las debilidades de la argumentación nietzscheana. Para Colli, toda conciencia se funda en el recuerdo y las acciones de los hombres aparecen en el escenario de la historia, por tanto es falso que dichas acciones carezcan de conciencia mientras se desarrollan (Colli 1980: 51-54).

11. En las dos últimas páginas, no he pretendido tanto poner en relación la genealogía con la concepción de lo ahistórico de la segunda intempestiva, como mostrar la importancia de lo ahistórico en Nietzsche. Con respecto a la primera cuestión, tal y como José Manuel Romero supo hacerme ver, es preferible ver una ruptura entre la mencionada segunda intempestiva (donde el joven Nietzsche considera que existe una dimensión de lo suprahistórico [la metafísica y la religión] necesaria para el ser humano) y su producción teórica a partir de *Menschliches, Allzumenschliches* (Nietzsche 1878), donde el objetivo de la filosofía entendida como crítica es precisamente historizar todo lo que se presenta como poseyendo una consistencia natural, como segunda naturaleza (sobre todo la metafísica y la religión).

LA GENEALOGÍA, ENTSTEHUNGSGESCHICHTE

El término *genealogía* está en relación con la preocupación de Nietzsche por describir la génesis y la evolución de aquellos valores (la moral, la razón, etc.) que han definido el pensamiento occidental. A lo largo de su obra, Nietzsche utiliza varias palabras para hacer referencia al origen: Así habla del comienzo o *Anfang* (Nietzsche 1988 I, 806-807; Nietzsche 1988 V 300), del origen o *Ursprung* (Nietzsche 1988 II, 23; Nietzsche 1988 III, 51; Nietzsche 1988 III, 469; Nietzsche 1988 III, 494), del surgimiento o *Entstehung* (Nietzsche 1988 II: 540), de la procedencia o *Herkfunt* (Nietzsche 1988 III: 471; Nietzsche 1988 III: 486). En este sentido, un análisis de los diferentes usos que Nietzsche hace del término "origen" puede permitirnos definir la genealogía como una *Entstehungsgeschichte* o historia de la génesis. Tal y como señaló Michel Foucault (1971), la genealogía nietzscheana es una interrogación a propósito de la *Herkunft* y de la *Entstehung* de la moral.

La genealogía se opone a la búsqueda del origen como *Wunder'Ursprung*

Foucault distingue dos usos de la palabra *Ursprung* en Nietzsche. En el primer caso, el filósofo alemán lo utiliza de manera indistinta junto con otros sinónimos como *Herkunft* o *Entstehung.* En el segundo, Nietzsche establece una oposición entre *Ursprung* y *Herkfunt* (procedencia) o *Erfindung* (invención). Este segundo caso es utilizado por Foucault para afirmar que la genealogía no es la búsqueda del origen si entendemos por este último:

- El origen como la esencia de las cosas.

- El origen como el estado de perfección de las cosas.

- El origen como lugar de la verdad.

La historia metafísica habían buscado el origen de las cosas esperando encontrar allí su esencia. Esta esencia se situaba siempre en el comienzo, lugar donde el acontecimiento se dibujaba en estado puro, toda vez eliminadas las connotaciones externas y accidentales incorporadas por el devenir histórico,

> *"Antiguamente* los investigadores, cuando buscaban el camino que llevara hacia el origen de las cosas, siempre suponían que acabarían encontrando algo que fuera de inestimable significado para

> toda la acción y juicio; de modo que se *presupusiera* que de la *plena comprensión del origen de las cosas* dependía la *salvación* del hombre" (Nietzsche 1881: 89).

Sin embargo, el genealogista descubre "que detrás de las cosas hay otra cosa bien distinta: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras que le eran extrañas. ¿La razón? Que han nacido de una forma del todo *razonable:* el azar" (Foucault 1971: 19). Así, la razón ha venido al mundo de una manera irracional (Nietzsche 1881: 138) del mismo modo que la lógica se formó en la cabeza del hombre a partir de lo ilógico (Nietzsche 1882: 118) o la verdad a partir del error (Nietzsche 1878 I: 43). El problema, por tanto, no se plantea en términos de búsqueda del *Wunder-Ursprung* ("la historia genealógica nos enseña a *reírnos* de las solemnidades del origen", Quesada 1994: 63.) sino en la indagación de aquello que hay detrás de las cosas; es decir, en la exploración del sentido.

La pregunta que se impone es la siguiente: ¿Qué hay detrás de las cosas? La respuesta: los intereses (fuerzas) de aquellos que intentan apropiárselas. De este modo, "nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa a través de ella" (Deleuze 1967: 10). Los fenómenos son signos que podemos interpretar descubriendo con qué fuerzas se relacionan, de tal manera que un mismo fenómeno cambia de sentido dependiendo de la fuerza que trate de dominarlo. Por eso las cosas no tienen un sentido único, por eso carecen de esencia. La genealogía pone este hecho en evidencia y define la historia como el estudio de la variación en las interpretaciones de los fenómenos. De este modo, la genealogía de la moral tiene que ser "una *química* de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos" (Nietzsche 1878 I: 44). El sentido de las cosas no existe más que como pluralidad, de manera que "no hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple" (Deleuze 1967: 11).

Al mismo tiempo, la genealogía se opone a la búsqueda del origen entendido como el estado de perfección de las cosas o *Wunder-Ursprung* ("origen milagroso", Nietzsche 1988 II, 23). Esta concepción se encuentra, por ejemplo, en Platón o en el pensamiento judeo/cristiano. En la Biblia encontramos numerosas veces la imagen de un origen noble, símbolo de pureza, previo a la caída (léanse, por ejemplo, la expulsión de Adán y Eva del Paraíso o Babel). Es la idea de que "el origen siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo, está del lado de los dioses, y al narrarlo siempre se canta una teogonia" (Foucault 1971: 20). La genealogía sin embargo, considera que

"con la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de significación del origen" (Nietzsche 1881: 89), ya que todo comienzo es intranscendente, innecesario, azaroso. Sobre el origen divino, "ha llegado a convertirse en un camino vedado, pues a su entrada está el mono, con otros animales de catadura no menos espantosa" (Nietzsche 1881: 43).

Por último, la genealogía se opone al origen como lugar de la verdad. La crítica genealógica del origen, como en los casos anteriores, vuelve a cargar contra la intromisión de lo metafísico en lo histórico. Si analizamos sus tres vértices (negación del origen como esencia, como perfección y como verdad) vemos tres variaciones de una misma idea: "La genealogía no viene a fundamentar un origen" (Quesada 1994: 63).

Genealogía, *Herkunft* y *Entstehung*

Normalmente ambos términos se traducen por "origen" y, ciertamente, en muchas ocasiones Nietzsche los utiliza de manera indistinta. Sin embargo, en opinión de Foucault, ambos conceptos "señalan mejor que *Ursprung* el objeto propio de la genealogía" (Foucault 1971: 24).

Herkunft (procedencia)

Para comprender el uso que Nietzsche hace del término *Herkfunt,* tomaré como ejemplo el aforismo número ciento once de *Die frôhliche Wissenschaft (La Gaya Ciencia)* a propósito de la *Herkfunt des Logischen* (Nietzsche 1988 III, 471) o del origen de la lógica. Para el filósofo alemán, lo lógico se formó a partir de lo ilógico: *"Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe entstanden? Gewiss aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss"* (Nietzsche 1988 **III,** 471). Por lo tanto, la *Herkfunt* hace referencia al origen caótico y desprovisto de grandeza de nuestros conceptos y a su proceso de evolución hasta convertirse en indiscutibles en el presente.

Una de las primeras ocasiones en las que Nietzsche subraya el origen bajo de las ideas que hoy consideramos incuestionables es en *La filosofía en la época trágica de los griegos,* donde afirma que "en todo comienzo *[Anfang]* reina siempre, y por doquier, lo crudo, lo informe, lo vacío y la fealdad [...] El camino que se remonta a los comienzos conduce siempre a la barbarie" (Nietzsche 1873b: 36). De este modo, Nietzsche formulaba en 1873 una idea que habría de ser recurrente en su obra posterior: la procedencia *(Herkfunt)* de la moral y de la razón como algo cruel, absurdo, insensato,

> "Todas las cosas que viven mucho tiempo se ha impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata ¿Acaso no se siente esa exacta historia de una génesis como algo paradójico y ofensivo? ¿No contradice al buen historiador en el fondo continuamente?" (Nietzsche 1881: 65).

Volviendo a Foucault, podemos traducir *Herkunft* como la *procedencia:* "Es la vieja pertenencia a un grupo -el de la sangre, el de la tradición, el que se orea entre los de una misma nobleza o una misma bajeza" (Foucault 1971: 24). Se trata de una mirada profunda, una introspección que revela las pequeñas marcas que se entrecruzan en el individuo. Esas huellas, casi borradas por el paso del tiempo, permanecen escritas en el cuerpo, lugar de la *procedencia:* "El cuerpo -y todo lo que atañe al cuerpo: la alimentación, el clima, el suelo- es el lugar de la *Herkunft:* sobre el cuerpo encontramos el estigma de los acontecimientos pasados" (Foucault 1971: 24). En el cuerpo quedan grabados errores y aciertos de las generaciones pasadas, una historia subterránea que el genealogista se propone sacar a la luz. En el aforismo trescientos cuarenta y ocho de *Die frôhliche Wissenschaft* (titulado "Origen del sabio"), encontramos un ejemplo para tratar de comprender este lenguaje metafórico. Preguntándose sobre el origen del sabio, Nietzsche reflexiona,

> "El que tenga ejercitados los ojos en descubrir y asir al vuelo en una obra o tratado científico la idiosincrasia particular del sabio que la ha escrito -y cada sabio tiene la idiosincrasia particular- descubrirá casi siempre detrás de esa idiosincrasia la historia del sabio, su familia y en particular el oficio y el género de vida de su familia. Cuando se expresa la satisfacción de haber demostrado algo y de haber llevado a feliz término alguna investigación, quien aprueba el trabajo realizado es generalmente *el antepasado que habla en la sangre y en los principios del sabio.* La fe en una demostración es un indicio que declara lo que se consideró siempre como trabajo bueno en una familia laboriosa. Pondré un ejemplo: el que desciende de escribanos o de empleados de cualquier clase, cuya tarea principal consistió en clasificar documentos varios, en ordenarlos en estantes y, en general, en tratar las cosas como abstracciones o esquemas, si llega a ser sabio tendrá propensión a considerar resuelto un problema cuando haya trazado su esquema" (Nietzsche 1882: 202-203, la cursiva es mía).

Sin embargo, en ningún caso el análisis del cuerpo como lugar de la procedencia pretende dotar de una identidad al Yo. No se trata aquí de trazar la evolución de un individuo, ni de una especie. Tampoco de considerar que el pasado vive en el sujeto para justificar su presente. El genealogista no parte a la búsqueda de aquellos elementos que a lo largo de la historia han conformado una identidad (ya sea individual, grupal o cultural) porque hacerlo sería volver a situar al presente como inicio del acontecimiento, como lugar de realización de la identidad. El genealogista se propone hacer estallar la identificación entre identidad y esencia utilizando la *procedencia* como bisturí: "El análisis de la procedencia permite disociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y sitios de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos" (Foucault 1971: 26-28).

Entstehung (génesis, comienzo)

Nietzsche sólo denominó *genealogía* a su proyecto a partir de la publicación, en 1887, de *Zur Généalogie der Moral* (Nietzsche 1887). Hasta ese momento había utilizado varias fórmulas para referirse a su trabajo: en la segunda parte de *Menschliches, Allzumenschliches* (donde se sientan las bases de genealogía de la moral) Nietzsche propone una *Geschichte der moralischen Empfindungen* (Nietzsche 1988 II: 57) o "historia de los sentimientos morales" (Nietzsche 1878 I: 64). En la sección quinta de *Jenseits von Gut una Base (Más allá del bien y del mal),* Nietzsche habla de una "historia natural *[Naturgeschichte]* de la moral" (Nietzsche 1886: 113). Entre todas estas formulaciones, destaca una que es fundamental para comprender la importancia del término *Entstehung* en Nietzsche. Se trata del primer volumen de *Menschliches, Allzumenschliches* donde Nietzsche hace referencia a una *Entstehungsgeschichte des Denkens* (Nietzsche 1988 II: 37) o "historia de la génesis del pensamiento cuyo resultado acaso pudiera resumirse en esta tesis: lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concrescieron y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo lo pasado; como tesoro, pues en él estriba el *valor* de nuestra humanidad" (Nietzsche 1878 I: 52). Es decir, la *Entstehungsgeschichte* es la historia de la formación, de la génesis de la moral.

Por lo tanto, la *Entstehung* puede definirse como la *emergencia* (Foucault 1971: 33), el surgimiento, la génesis (Morey 1994: 68). La *Entstehungsgeschichte* muestra en primer lugar que el conjunto de oposiciones binarias sobre las que se apoya la metafísica (bueno-malo, verdad-error, etc.) no pueden dar cuenta del proceso de *Entstehung* a través del cuál se ha constituido nuestra moral. Bueno-malo, verdadero-falso, no son contrarios sino que lo primero ha nacido de lo segundo: "¿Cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de

lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica soslayaba esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro […]. Por el contrario, la filosofía histórica [...] ha constatado en casos particulares que no se trata de contrarios" (Nietzsche 1878 I: 43). La genealogía desvela de este modo la verdadera *Entstehung* de la moral: "Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas, todo pecado original se ha convertido en virtud original" (Nietzsche 1887: 132).

La *Entstehung* de nuestros conceptos morales no remite por tanto a un estado de perfección, sino a una lucha de fuerzas: "La emergencia se produce siempre en un cierto estado de las fuerzas. El análisis de la Entstehung debe mostrar el juego, la manera en que luchan unas contra las otras, o el combate que llevan a cabo frente a circunstancias adversas" (Foucault 1971: 34). Si la procedencia se inscribe en el cuerpo, la emergencia lo hace en el espacio. La Entstehung remite a la lucha de las fuerzas por apropiarse de las cosas ("Cualquier fuerza es apropiación, dominación, explotación de una porción de realidad", Deleuze 1967: 10), pero no lo hace desde un punto de vista dialéctico. No se trata, como en Hegel, de una evolución de las cosas a través de sus contradicciones; no hablamos aquí de la *acción* de una fuerza y la *reacción* de otra. Las fuerzas no se suceden en el tiempo, sino que se entrecruzan, se mezclan, se confunden sin llegar a enlazarse.

En consecuencia, la formación de los conceptos morales se produce a través de la lucha entre *fuerzas* que pretenden la apropiación de una cierta realidad: "El "desarrollo" *[Entwicklung*, Nietzsche 1988 V: 314] de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerzas y de costes, sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos" (Nietzsche 1887: 88-89). El inicio del conflicto lo denominamos *emergencia* y las huellas que la lucha deja sobre el cuerpo, sobre la cultura, sobre el paisaje, se relacionan con la *procedencia*. ¿Cuáles son las fuerzas en juego? "En cierto sentido, la obra representada en este teatro sin lugar es siempre la misma: la que repiten indefinidamente dominadores y dominados" (Foucault 1971: 38). Efectivamente, Nietzsche concibe el conflicto de fuerzas en estos términos. Así por ejemplo, en *jenseits von Gut und Bôse* escribe: "En mi peregrinación a través de las numerosas morales, más delicadas y más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coaligan entre sí de modo regular: hasta que por fin se me han revelado

dos tipos básicos, y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos"* (Nietzsche 1886: 22-223) y, podríamos añadir, del conflicto entre ambas nacen los valores.

Recordemos ahora la primera disertación de Zur *Généalogie der Moral* que versa sobre las oposiciones "bueno y malvado" y "bueno y malo" *(Zweite Abhandlung: „Schuld", „schlechtes Gewissen" und Verwandtes,* Nietzsche 1988 V: 291). Según Nietzsche, los términos "bueno" (gut) y "malo" *(schlecht)* son los conceptos originales, procedentes de una moral aristocrática. El concepto de "bueno" se refería al hombre superior, al poderoso, "al privilegiado con un alma superior"; mientras que "malo" se utilizaba para referirse al hombre simple, común, opuesto al noble. Sin embargo, en un momento dado se produjo una transvaloración de valores fruto de una casta sacerdotal (los judíos) imbuida de la moral del resentimiento. Dicho resentimiento introduce una nueva oposición: aquella entre "bueno" (gut) y "malvado" *(bôse).* Así, comenzó a llamarse malvado a quien antes se llamaba bueno (al poderoso que afirma la vida) y se llamó bueno a quien antes era malo (el hombre de la moral del resentimiento, del "no" a la vida, de la piedad, etc.): "En todos los estados primitivos de la humanidad, el calificativo *malvado* significa lo mismo que *libre, individual, arbitrario, desacostumbrado, imprevisto* o *impredecible"* (Nietzsche 1881: 67). Este ejemplo sirve para ilustrar la manera de proceder del genealogista: la formación de conceptos morales se produce a través de la lucha entre dominadores y dominados, fuerzas que pretenden la apropiación de una cierta realidad. Podemos rastrear dichas marcas a través del estudio del lenguaje ya que su origen no es sino una "exteriorización de poder de los que dominan: dicen 'esto es esto y aquello', imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian" (Nietzsche 1887: 32).

LA GENEALOGÍA, CRÍTICA DE LA VOLUNTAD DE VERDAD

El problema de la verdad en Nietzsche no puede disociarse de su crítica del fundamento metafísico de la historia. Si me he decidido a abordar ambas cuestiones por separado ha sido más por tratar de sistematizar mi propuesta que porque existan razones para hacerlo.

En su lucha contra la trascendencia y el finalismo de la vieja filosofía, Nietzsche plantea un problema esencial: el valor de la verdad y de lo verdadero. De acuerdo con el filósofo de Rôcken, analizar esta cuestión es pasar revista a la historia de un prejuicio que envenena no sólo el ámbito de lo religioso, sino también la filosofía y la historia: la idea de la superioridad de lo verdadero frente

mundos simbólicos que permiten satisfacer nuestras necesidades, asegurándonos un espacio donde permanecer a salvo. Para ello es necesario que lo *simbólico,* a través del autoengaño y de la aceptación inconsciente de la ficción, sea aceptado como *convencional;* es decir, que la verdad se convierta en una realidad aceptada por todos los miembros del grupo. Habermas lo resume del siguiente modo: "El soterrado objetivismo que oculta que la subjetividad creadora de sentido es la que produce las condiciones de posible interpretación de aquello que tomamos como realidad, es condición de existencia de una especie que se conserva por virtud de la inteligencia. En cuanto es entrevista aquella ilusión, inmediatamente se desmorona también el correspondiente de verdad en sentido de un convencionalismo lingüístico" (Habermas 1968: 46-47). Siguiendo con Habermas, podemos concluir que Nietzsche "sustituye la verdad de los enunciados por la fe subjetiva en la verdad de los enunciados" (Habermas 1968: 52).

LA GENEALOGÍA, VOLUNTAD FUNDAMENTAL DE CONOCIMIENTO

> "Lo que nos separa de cualquier modo de pensar platónico y leibniziano es lo siguiente: no creemos en conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; y filosofía, en la medida en que es ciencia y no legislación, significa para nosotros la máxima extensión del concepto de *historia"*[14] (Nietzsche 1988 XI, 613).

En mi opinión, este fragmento postumo resume las tres características fundamentales de la genealogía de Nietzsche: su espíritu crítico con respecto a la tradición filosófica occidental, su aspiración de establecer una relación fuerte con la verdad y su contradicción en torno al problema de los universales y el conocimiento.

Efectivamente, la genealogía se constituye en primer lugar como una mirada crítica de las verdades sobre las que se construye nuestra visión del mundo: "La fama, el nombre, el aspecto, la importancia, la ordinaria medida y peso de una cosa fueron en su origen las más veces un error, una calificación caprichosa puesta

necesita ilusiones, es decir, falsedades consideradas verdades. Mientras no se consolide ese mundo imaginario, cuyo "error fundamental" es la creencia en la permanencia, no será posible el edificio del conocimiento.

14. 'Was uns *von alien Platonischen und Leibnitzischen Denkuieisen am Gründlichsten abtrennt, das ist: wir glauben an keine eivigen Begriffe, ewigen Formen, ewigen* Seeien; *und Philosophie, souieit sie Wissenschaft und nicht Gesetzgebung ist, bedeutet uns nur die weiteste Ausdehnung des Begriffs* Historie" (Nietzsche KSA XI, 38 [14] p. 613).

vive cualquier religion" (Nietzsche 1874: 88). De nuevo, la crítica va dirigida a la consideración del punto de vista del presente como el único válido: "Los doctos están en lo cierto cuando juzgan que los hombres de todas las épocas creían *saber* qué era lo bueno o lo malvado, qué debía alabarse o censurarse. Pero es un prejuicio de los doctos pensar que *nosotros ahora lo sabríamos mejor* que en cualquier otra época" (Nietzsche 1881: 65). El historicismo plantea la historia como una totalidad donde los elementos se distribuyen de acuerdo a un plan unitario. El genealogista descubre que esa búsqueda de la objetividad esconde algo mucho más bajo: una pretensión de justicia. El historicista "quiere la verdad, pero no sólo como conocimiento frío y sin consecuencias, sino como aquella jueza que ordena y castiga" (Nietzsche 1874: 85). Apoyado en la ciencia moderna, el historicismo considera que la verdad está de su lado y que eso le habilita para juzgar el pasado desde su óptica; por eso, Nietzsche intuye que la "cuestión clave es desmantelar la instancia valorativa del presente, para así realizar un juicio (histórico) filosófico acerca del valor y del significado del conocimiento histórico "objetivo" para la *praxis,* para la acción" (Cano 1999: 21). El objetivismo anula tanto al historiador como a la historia, y lo hace en un doble sentido: por un lado, al exigir al historiador que renuncie a su subjetividad, le hace perder la perspectiva, llegando incluso, "al punto de suponer que precisamente a quien *no le interesa* en *absoluto* un momento del pasado es el más adecuado para describirlo. De este modo se comportan frecuentemente los filólogos con los griegos: éstos no les interesan en lo más mínimo, o, lo que es lo mismo, a esto se le llama *objetividad"* (Nietzsche 1874: 93). Por otro, al considerar que todo vale lo mismo, el historicismo hace tabla rasa de la historia. Hay que conocerlo todo, no hay diferencias, tampoco jerarquías ni distinciones de valor. La capacidad crítica se diluye en la obligatoriedad de la comprensión total. La posibilidad de una historia crítica se pierde de este modo "bajo la máscara de lo universal" (Foucault 1971: 57).

Sin embargo, y pese a imposibilitar una historia crítica, la ilusión de la objetividad cumple una función importante: "Sólo un monstruo puede permitirse el lujo de ver las cosas tal y como son. Sin embargo, una colectividad subsiste en la medida que se crea ficciones, las sostiene y las consagra" (Cioran 1960: 15). Nietzsche considera que el conocimiento cumple para el hombre la doble función de adaptación y de dominio de la naturaleza[13]. El entendimiento tiende a crear

13. Un trabajo clásico sobre la función del conocimiento en Nietzsche es el de Vaihinger (1913). De acuerdo con Vaihinger, para Nietzsche existe una tensión entre el mundo del "cambiante y evanescente" devenir y el mundo del "ser" donde todo aparece redondo y completo. Este último es un mundo inventado, pero justificado e indispensable. La vida, como la cultura y el conocimiento,

mundos simbólicos que permiten satisfacer nuestras necesidades, asegurándonos un espacio donde permanecer a salvo. Para ello es necesario que lo *simbólico,* a través del autoengaño y de la aceptación inconsciente de la ficción, sea aceptado como *convencional;* es decir, que la verdad se convierta en una realidad aceptada por todos los miembros del grupo. Habermas lo resume del siguiente modo: "El soterrado objetivismo que oculta que la subjetividad creadora de sentido es la que produce las condiciones de posible interpretación de aquello que tomamos como realidad, es condición de existencia de una especie que se conserva por virtud de la inteligencia. En cuanto es entrevista aquella ilusión, inmediatamente se desmorona también el correspondiente de verdad en sentido de un convencionalismo lingüístico" (Habermas 1968: 46-47). Siguiendo con Habermas, podemos concluir que Nietzsche "sustituye la verdad de los enunciados por la fe subjetiva en la verdad de los enunciados" (Habermas 1968: 52).

LA GENEALOGÍA, VOLUNTAD FUNDAMENTAL DE CONOCIMIENTO

> "Lo que nos separa de cualquier modo de pensar platónico y leibniziano es lo siguiente: no creemos en conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; y filosofía, en la medida en que es ciencia y no legislación, significa para nosotros la máxima extensión del concepto de *historia"*[14] (Nietzsche 1988 XI, 613).

En mi opinión, este fragmento postumo resume las tres características fundamentales de la genealogía de Nietzsche: su espíritu crítico con respecto a la tradición filosófica occidental, su aspiración de establecer una relación fuerte con la verdad y su contradicción en torno al problema de los universales y el conocimiento.

Efectivamente, la genealogía se constituye en primer lugar como una mirada crítica de las verdades sobre las que se construye nuestra visión del mundo: "La fama, el nombre, el aspecto, la importancia, la ordinaria medida y peso de una cosa fueron en su origen las más veces un error, una calificación caprichosa puesta

necesita ilusiones, es decir, falsedades consideradas verdades. Mientras no se consolide ese mundo imaginario, cuyo "error fundamental" es la creencia en la permanencia, no será posible el edificio del conocimiento.

14- *"Was uns von alien Platonischen und Leibnitzischen Denkweisen am Griindlichsten abtrennt, das ist: wir glauben an keine ewigen Begriffe, euiigen Formen, ewigen Seelen; und Philosophie, soweit sie Wissenschaft und nicht Gesetzgebung ist, bedeutet uns nur die weiteste Ausdehnung des Begriffs* Historie" (Nietzsche KSAXI, 38 [14] p. 613).

sobre las cosas como una vestidura y completamente ajena a su manera de ser y hasta a su apariencia superficial; pero por la fe que se las otorga, por su desenvolvimiento de generación en generación, poco a poco se van adhiriendo a la cosa y con ella se incorporan. Así la apariencia primitiva acaba casi por volverse esencia y semeja ser tal esencia" (Nietzsche 1882: 78). Sin embargo, la genealogía no es únicamente un ejercicio destructivo, sino también "una *voluntad fundamental* de conocimiento" (Nietzsche 1887: 39). En este sentido, Nietzsche pretende destruir nuestra creencia en la verdad universal y esencial de las cosas y, al mismo tiempo, desvelar una verdad "simple, áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no-moral... Pues existen verdades tales" (Nietzsche 1887: 30). La genealogía se constituye como una metodología que aspira a desvelar la verdad histórica o genealógica que se esconde detrás del origen y de la evolución de los valores morales. En este sentido, se trata de una forma meticulosa de conocimiento, de un saber minucioso "fundado en documentos" (Nietzsche 1887: 24) que requiere "gran número de materiales acumulados, paciencia" (Foucault 1971: 12) y que aspira a descubrir "lo realmente comprobable, lo efectivamente existido" (Nietzsche 1887: 24), "las pequeñas verdades inaparentes, halladas con método riguroso, por encima de errores benignos y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos" (Nietzsche 1878 I, 44). De este modo, "poco a poco, no sólo el individuo sino toda la humanidad será elevada a esta virilidad cuando finalmente se habitúe a la estimación superior de los conocimientos sólidos, duraderos, y haya perdido toda fe en la inspiración y en la comunicación de las verdades como por milagro" (Nietzsche 1878 I, 45). Ese trabajo histórico sobre los valores morales nos conduce a una verdad que los historiadores de la moral, esos que piensan de una manera esencialmente ahistórica (Nietzsche 1887: 30), no han sido capaces de desvelar: que la verdadera significación de dichos conceptos se encuentra en su historia, en "la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana" (Nietzsche 1887: 24). La verdad genealógica se opone a la verdad metafísica mostrando que los conceptos morales son, en realidad, pura historia.

Sin embargo, en esta lucha contra la *historia esencialista,* Nietzsche cae en una contradicción que hace tambalear toda la genealogía. Es el propio filósofo quien lo afirma con una rotundidad que, en este caso, se vuelve contra él,

> "Lo que causa que haya en general desarrollo no se puede encontrar, a su vez, por la vía de investigar sobre el desarrollo; no hay que querer entenderlo como *algo que deviene,* menos aún como algo devenido. .. *La voluntad de poder no puede haber devenido"* (Nietzsche 1869-1889: 199, la cursiva es mía).

Efectivamente, el filósofo que propone la historización de los "conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas" (Nietzsche 1988 XI, 613) considera que la esencia de la historia, aquello que no puede haber devenido, es la voluntad de poder. La injuria, la fuerza, la expoliación constituyen el *"principio fundamental de la sociedad"* (Nietzsche 1886: 221) y el principio de la vida: "La vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación [...] la vida *es* cabalmente voluntad de poder"[15] (Nietzsche 1886: 221-222). Nietzsche repite esta idea en numerosas ocasiones: "La vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción,* que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende al poder" (Nietzsche 1887: 86-87). Al identificar la voluntad de poder con la voluntad de la vida, Nietzsche encuentra en la primera el principio rector de la historia de la humanidad: "La *explotación* no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad de la propia vida [...], como realidad es el *hecho primordial* de toda historia: ¡seamos, pues, honestos con nosotros mismos hasta ese punto!" (Nietzsche 1886: 222). Nos encontramos de este modo con una aporía en la filosofía de Nietzsche: al sustraer la voluntad de poder a la historia, la genealogía incurre en el *esencialismo* que denuncia. La empresa genealógica de *historización del presente* y de los valores morales sobre los que este se sustenta (movimiento encaminado a mostrar que aquello que en el presente aparece como eterno y natural es, en realidad, resultado de un largo proceso de objetivación) entra en clara contradicción con la defensa de un sustrato no historizable: una voluntad de poder que el eterno retorno de las formas no hace más que reproducir. Es el propio Nietzsche quien subraya la existencia de este "fundamento infundado" al afirmar que la vida "es *esencialmente*

15. Es interesante señalar la diferencia entre Nietzsche y Foucault a la hora de concebir la relación entre genealogía y verdad. Es evidente que ambos se oponen a la concepción del origen como verdad fundamentadora. Sin embargo, en su análisis histórico, Foucault renuncia a toda pretensión de verdad (es decir, renuncia a encontrar en la historia una verdad universal), Nietzsche en cambio considera que la genealogía, gracias a su adecuada metodología, pone de manifiesto verdades feas, inmorales, obscenas para el presente.

apropiación, ofensa, avasallamiento" y, al mismo tiempo, que "todo ha devenido; no hay *datos eternos,* lo mismo que no hay verdades absolutas" (Nietzsche 1878 I: 44).

Por consiguiente, el problema que se plantea es cómo superar esta aporía. Para poder hacerlo es necesario diferenciar dos cuestiones: en primer lugar, la genealogía es una metodología histórica válida puesto que desvela el carácter histórico de los conceptos y de los valores que en el presente aparecen como *naturales.* Mostrar que nuestra sexualidad, nuestra razón o nuestra moral no reproducen estructuras universales sino formaciones históricas, significa abrir el camino a un nuevo tipo de historia centrada en determinar las condiciones históricas de producción de los conceptos. Ahora bien, dichas condiciones no son correlato de ningún universal y sólo un análisis genealógico totalmente liberado de cualquier sustrato metafísico puede dar cuenta de ellas. Esta distinción salva, en mi opinión, a la genealogía de la paradoja que la filosofía de Nietzsche plantea.

LA GENEALOGÍA Y LA CRÍTICA DE LA HISTORIA CIENTÍFICA

Una de las críticas más recurrentes que se han dirigido contra la genealogía es la de sostener un anticientifismo que, necesariamente, desemboca en el nihilismo. Ciertamente, una de las prioridades de Nietzsche era recuperar la conexión entre vida y conocimiento o, más exactamente, colocar la ciencia al servicio de la vida. En este sentido, para Nietzsche la historia tiene que liberarse de las pretensiones científicas de un historicismo que establecía la objetividad como meta final del conocimiento. En mi opinión, ese anticientifismo de Nietzsche debe ser interpretado más como una reacción contra el positivismo y el historicismo de su tiempo que como una crítica radical de la posibilidad de la historia como ciencia.

Durante la segunda mitad del siglo XIX dos corrientes dominaron las ciencias naturales y la historia respectivamente: el positivismo y el historicismo. En el primer caso, las ciencias naturales experimentaron una gran expansión de la mano de un positivismo que hacía derivar el conocimiento de la observación empírica, entendida como una manera de restituir objetivamente la naturaleza y el mundo. En segundo lugar, la consolidación de la historia como disciplina universitaria conllevó la pretensión/necesidad de convertir a la nueva disciplina en una ciencia. Tomando como referencia el modelo de las ciencias naturales, la historia comenzó a ser escrita por especialistas y se apoyó en un método científico caracterizado por el rigor en la explicación de los acontecimientos del

pasado y por la búsqueda de objetividad. Este paradigma se ha denominado historicismo[16]. En realidad, el historicismo no es tanto una teoría de la historia como una "tendencia a ver toda la realidad y todos los logros del ser humano a través de la categoría de desarrollo" (Mandelbaum 1971: 41). Desde este punto de vista, el presente es el momento de realización de la historia. Los espectaculares logros de la revolución industrial y científica de los siglos XVIII y XIX fomentaron un gran entusiasmo con respecto a la capacidad del ser humano para dominar la naturaleza. A la luz de la magnificencia del presente, el pasado fue descrito como la secuencia del permanente desarrollo moral, intelectual y político del género humano. En este sentido, la relación entre lo pretérito y lo actual pasó a resumirse en el concepto de progreso: la historia fue interpretada como el proceso dinámico que unía el pasado con el presente a través de una serie de etapas dirigidas hacia la plena realización de la humanidad. La fe en la ciencia, cada vez más extendida, generó una confianza ilimitada en el progreso del hombre,

> "Nuestros correos, nuestras vías públicas, nuestras imprentas han convertido a casi todos los europeos en ciudadanos del mismo país. ¿Una idea nueva, un descubrimiento interesante surge en Londres o en París? Algunas semanas después llega al paisano del Danubio, al habitante de Roma, al sujeto de Petersburgo o al esclavo de Constantinopla [...]. Hoy en día, un viaje a Rusia, a Alemania, a Italia, a Inglaterra, qué digo a Inglaterra, una vuelta al mundo, no es más que un *affaire* de algunas semanas, algunos meses, algunos años calculados al minuto [...]. Sería imposible calcular hasta que punto la sociedad puede esperar, hoy que nada se pierde, aprovecharlo todo: esto nos proyecta hacia el infinito" (Chateaubriand 1797: 256).

Tanto el positivismo como el historicismo fueron criticados por Nietzsche, quien respondió al optimismo científico dominante con un doble reproche: una crítica radical del objetivismo (i.e. de la creencia en la posibilidad de acceder a un conocimiento objetivo) y una crítica de la aspiración historicista de convertir a la historia en una ciencia del mismo rango que las naturales.

16. Aunque Nietzsche usa *"Historizismus"* ("la manera hegeliana") por oposición a *"Kritizismus"* ("la manera kantiana"), lo cierto es que el término que se utiliza habitualmente en alemán para referirse al historicismo es *"Historismus"*. En francés se utilizan tanto *"historicisme"* como *"historisme"*, mientras que en inglés se prefiere la palabra *"historicism"*. Para una introducción a la historia del concepto, ver el trabajo de Iggers (1995).

La crítica del objetivismo

El ataque al objetivismo es resumido por Habermas: "La crítica de Nietzsche se dirige por igual contra el concepto contemplativo del conocimiento y contra el concepto de verdad como correspondencia. La teoría pura que, desligada de todas las relaciones prácticas de la vida, concibe las estructuras de la realidad de manera tal que las proposiciones teoréticas son verdaderas si corresponden a un ser en sí, es mera apariencia. Pues los actos de conocimiento están insertos en nexos de sentido que necesariamente se constituyen de antemano en la praxis vital, en el hablar y en el obrar" (Habermas 1968: 37-38). Como señala Habermas, la imposibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo está en relación con la teoría nietzscheana del conocimiento. En *Vom* Nutren *und Nachteil der Historie für das Leben,* Nietzsche define la que considera es la característica fundamental del hombre moderno: "El singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior, una contraposición, por otro lado, desconocida por los pueblos antiguos" (Nietzsche 1874: 69). De alguna manera, esa distinción ya estaba presente en Kant quien, a través de las categorías *a priori,* trató de dar una solución a la crisis que el empirismo inglés había provocado. Kant partió de la distinción entre lo que es y lo que nos parece, entre el mundo real y el mundo de las apariencias. Como Hume, aceptó que solamente podamos conocer a través de la apariencia, pero se alejó de aquel al considerar que este hecho no implicaba una subjetivización total del saber. De hecho, propuso objetivar el conocimiento a través de las categorías puras del entendimiento que tienen una única forma que aplicamos a la experiencia de modo apriorístico. La universalidad de este hecho llevó a Kant a suponer que las cosas existen en sí mismas y que tenemos conciencia de ellas a través de su apariencia.

Para Nietzsche, Kant cometió dos errores: en primer lugar, considerar la existencia de categorías apriorísticas universales y, en segundo lugar, diferenciar entre un mundo real y un mundo de las apariencias: *"En el mundo no hay ni den' tro ni afuera.* Así como Demócrito transplantó los conceptos de arriba y abajo al espacio infinito, donde no tienen sentido, así los filósofos en general transplantan el concepto de *dentro y fuera* a la esencia y la apariencia del mundo" (Nietzsche 1878 I: 50-51). Para comprender su crítica, es necesario entender que "la idea de mente o conciencia como una entidad interna separada (...) es, de acuerdo, con Nietzsche, un mito" (Warnock 2000: 262). Tanto Kant como Hume aceptan la división entre lo interno y lo externo, entre lo real y lo aparente. Para Nietzsche, esa distinción no tiene sentido: diferenciar entre lo que es y lo que nos parece es absurdo, debido a que "no podemos distinguir las

apariencias de las cosas de las cosas mismas (…), la consecuencia es la negación de que podemos encontrar algo como hechos brutos. Nosotros no podremos despojarnos nunca de la interpretación y describir como serían las cosas sin ella" (Warnock 2000: 262). Para Nietzsche, la dualidad entre el mundo interior y el exterior impide que el conocimiento pueda convertirse en un instrumento para transformar el mundo, al ser condenado a una interioridad que el hombre denomina espiritualidad: "Por esta razón, nuestra formación moderna no es algo que esté *vivo*, porque no se la puede comprender sin este contraste, es decir, no se trata de una formación real, sino tan sólo de un tipo de saber secundario sobre la formación, pues se detiene en los pensamientos sobre la formación, en los sentimientos sobre ésta, pero sin producirse ninguna decisión formativa al respecto" (Nietzsche 1874:69).

Recuperada la unidad entre lo interior y lo exterior (es decir, entre teoría y praxis, entre vida y conocimiento), la genealogía opone la subjetividad y la interpretación a una objetividad que se ha desvelado ficticia. Un fenómeno, un objeto o un acontecimiento carecen de esencia más allá de la historia, pero esconden tras ellos una multiplicidad de sentidos que sólo podemos comprender poniendo en juego nuestra subjetividad. Nietzsche se opone de este modo al deseo que Ranke formulaba en 1860 en *Englische Geschichte:* "Por así decirlo, quisiera borrarme y contentarme con hacer hablar las cosas" (Ranke 1877: 103). Según Deleuze, en la multiplicidad de la interpretación reside la gran revolución nietzscheana: "En la idea pluralista de que una cosa tiene varios sentidos, en la idea de que hay varias cosas, y *esto y después aquello* para una misma cosa, observamos la más alta conquista de la filosofía, la conquista del concepto verdadero, su madurez, y no su renuncia ni su infancia" (Deleuze 1967: 11). En Nietzsche, esa pluralidad es doblemente silenciosa: por un lado, junto con Freud y Marx, "estos pensadores advierten que el sentido de las palabras y enunciados no aparece en la inmediatez de una lectura confiada y franca [...] que el sentido no es inmediato y trasparente ni a las cosas ni a la vivencia de las cosas o a su experiencia inmediata" (Trías 1981: 8-9). Por otro, el carácter silencioso, escondido, de dicha pluralidad de sentidos implica hacer "el arte más alto de la filosofía, el de la interpretación" (Deleuze 1967: 11).

Según Nietzsche la interpretación no es la mera puesta en evidencia de las fuerzas que a lo largo de la historia han tratado de apropiarse del significado de las cosas. La interpretación es un acto creativo, y esto es así porque la historia no es algo muerto o cerrado, sino que se mantiene vivo a través del presente. Entroncando con la idea del eterno retorno, "el pasado y el presente son uno y el mismo" (Nietzsche 1874: 50) y por eso "la historia se transforma, porque participando en la historia como futuro real, nada del pasado está definitivamente

muerto" (Jaspers 1950: 241). Si consideramos la historia en su continuidad comprendemos que cualquier objeto histórico se renueva gracias al trabajo del genealogista, quien, desde su contemporaneidad, descubre nuevas interpretaciones a propósito del pasado.

La crítica del historicismo

La segunda crítica que Nietzsche plantea al historicismo está en relación con su aspiración de convertir a la historia en una ciencia positiva. En este caso, Nietzsche parte del problema de la relación entre la ciencia y la vida: ¿Es la ciencia quien debe regir la vida o es la vida quien debe dirigir el conocimiento? La necesidad de un conocimiento al servicio de la vida es una idea que se repite a lo largo de toda su obra y que constituye la lección fundamental de la *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Nietzsche 1874): "Nadie ha de dudar: la vida es el poder máximo, dominante, porque un conocimiento que destruye la vida acabaría consigo mismo" (Nietzsche 1874: 136). En una época que para Nietzsche estaba enferma de "fiebre histórica", la historia no podía convertirse en una ciencia. En primer lugar, esta última analiza fenómenos acotados y predecibles, anhela un saber universalmente válido que la historia no puede reivindicar para sí. En segundo lugar, la ciencia parte de la objetividad de los fenómenos (es decir de su existencia objetiva e independiente del sujeto) como realidad que es posible conocer. Frente al objetivismo, Nietzsche reclamó una posición creativa que acercase la historia al arte y que se apoyase en la cohesión entre conocimiento y praxis. La historia no puede adoptar un talante descriptivo que, partiendo del culto a los hechos, convierta al historiador en mero archivista. "El auténtico historiador debe poseer la fuerza de volver a formular lo ya conocido como algo nunca antes visto y anunciar lo general de una manera tan sencilla y profunda que haga pasar lo profundo como simple y lo simple como profundo" (Nietzsche 1874: 94). Nietzsche crítica el historicismo por hacer un uso determinado del pasado (ese que define como superado) y habla de la "necesidad de esbozar un uso histórico que, ya no "objetivista", mantenga una relación vital con los problemas de la actualidad; un uso que Nietzsche recogerá a través de un análisis de los pros y de los contras de tres diversas formas: la historia monumental, la anticuaría y la crítica. Ninguna de las tres coincide con el esquema temporal propio del historicismo, ya que ofrecen "posibilidades de un tiempo no reducido a un suceder objetivo y homogéneo" (Cano 1999: 22).

La diatriba contra el historicismo forma parte de un problema más general: la crítica que Nietzsche dirigió contra la ciencia de su tiempo. ¿Por qué la ciencia moderna era un peligro para la vida? Para Nietzsche la cuestión fundamental es

la siguiente: ¿Son los científicos los adversarios del ideal ascético? Su respuesta es tajante: "Se creen sumamente desligados del ideal ascético, estos espíritus *libres,* muy *libres:* y, sin embargo, voy a descubrirles lo que ellos mismos no pueden ver -pues están demasiado cerca-: aquel ideal es precisamente también su ideal, ellos mismos, y acaso nadie más, lo representan hoy [...] Se hallan muy lejos de ser espíritus *libres, pues creen todavía en la verdad"* (Nietzsche 1887: 172). En otras palabras, "nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una *fe metafísica"* (Nietzsche 1887: 174). De este modo, frente a aquellos que consideraban la ciencia como lo opuesto a la religión, la genealogía desvela una continuidad: "A menudo la religión necesita a los librepensadores para sobrevivir y recibir una forma adaptada. La moral es la continuación de la religión, pero con otros medios; el conocimiento es la continuación de la moral y de la religión, pero con otros medios. Por doquier está presente el ideal ascético, pero los medios cambian, ya que no son nunca las mismas fuerzas reactivas" (Deleuze 1967: 138-139). La genealogía pone de manifiesto relaciones que permanecían escondidas ante los ojos del historiador. Así por ejemplo, la conexión entre el ideal ascético y el espíritu democrático: "Con ayuda de una religión que ha estado a favor de y ha adulado los deseos más sublimes del animal de rebaño, se ha llegado a que nosotros mismos encontremos una expresión cada vez más visible de esa moral en las instituciones políticas y sociales: el movimiento *democrático* constituye la herencia del movimiento cristiano" (Nietzsche 1886: 133-134).

Si la moral, la filosofía, la ciencia o la política están "envenenadas" por el ideal ascético ¿cuál es su antagonista natural? "El *arte,* dicho sea de manera anticipada, pues alguna vez volveré sobre el tema con más detenimiento, -el arte, en el cual precisamente *la mentira* se santifica, y *la voluntad de engaño* tiene a su favor la buena conciencia, se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia" (Nietzsche 1887: 176). El arte es más poderoso que la ciencia porque *desea* la vida, mientras el conocimiento impide la vida (Babich 1999: 7). De la mano de Foucault, entramos de lleno en la crítica nietzscheana de la objetividad y del historicismo. A este respecto, es posible entender esta crítica como una reacción contra el positivismo de principios de siglo. Según Nietzsche, la historia o bien "su pretensión más noble se reduce hoy a ser *espejo:* rechaza toda teleología; ya no quiere "demostrar" nada: desdeña el desempeñar el papel de juez, y tiene en ello su buen gusto, -ni afirma, ni niega, hace constar, "describe"... Todo esto es ascético en alto grado; pero a la vez es, en un más alto grado todavía, nihilista" (Nietzsche 1887: 179) o bien "monopoliza totalmente la loa de la contemplación" (Nietzsche 1887: 180).

Volviendo al problema de la genealogía como anticiencia, quisiera concluir que la crítica nietzscheana de la historia científica se produce en un contexto

muy concreto (la Europa de finales del siglo XIX) y, por tanto, debe ser interpretada como una reacción ante las aspiraciones historicistas de convertir a la historia en una ciencia con los mismos métodos y objetivos que las ciencias naturales. En este sentido, su crítica puede inscribirse en el debate a propósito de la historia científica que recorrió Europa durante la segunda mitad del siglo XIX. En Inglaterra, por ejemplo, la discusión a propósito de la existencia de leyes generales en la historia (ligada al debate *free will versus determinism)* enfrentó a quienes defendían una historia positivista (Buckle 1857; Harrison 1894) y a quienes la rechazaban (Acton 1858; Froude 1867). En Francia, el debate sobre la historia científica fue muy importante durante la segunda mitad del siglo XIX, con la aparición de *La Revue Historique* de G. Monod en 1876 y la consolidación de una historia positivista de la mano de Louis Bourdeau (1888).

CONCLUSION

En este capítulo me he propuesto esbozar una definición del concepto de *geneü' logia* en Nietzsche. Como veremos a continuación, la filosofía de Michel Foucault no puede comprenderse sin detenerse antes en el trabajo de Nietzsche. Este último no sólo define las líneas generales de su concepción de la historia (su manera de comprender la relación entre el presente y el pasado, su definición de la verdad como una construcción histórica, su crítica de la voluntad de verdad, su análisis de la relación entre saber y poder, etc.), sino que habilita además un espacio amplio (el espacio genealógico) donde tienen cabida un conjunto heterogéneo de propuestas (como la crítica de la *eternización relativa* de las estructuras de la división sexual propuesta por Bourdieu (1998) o la *Historia Teórica* del profesor Bermejo) que, situados bajo signos distintos, participan de alguna manera, o coinciden en algún punto, con la visión nietzscheana de la historia.

La genealogía tal y como fue formulada por Nietzsche puede definirse en dos sentidos: en primer lugar, como una *historia crítica* o estrategia de desfundamentación de algunos valores sobre los que se construye nuestro presente.

> "La genealogía es una puesta en cuestión de los valores, problematiza su concepción como algo dado, aproblemático, indiscutible, en tanto que los inscribe en un proceso de tipo histórico-natural que atiende a las circunstancias y condiciones reales a partir de las cuales nacieron y en las que se han ido desarrollando y transformando con el tiempo" (Romero 2001: 277).

La genealogía aspira a cumplir la función de una historia crítica que permita comprender a través de qué procesos "se llega a ser lo que se es" (Nietzsche 1888: 50). En este sentido, es un modo de conocimiento histórico: frente a la verdad metafísica que supone la existencia de ciertos valores universales, opone una historización de dichos valores encaminada a mostrar su proceso de producción y desarrollo. Frente a quienes consideraban la moral o la razón como algo dado, la genealogía nos enseña que la moral tiene una historia, que la *moral es historia.* En este sentido, la verdad genealógica reside en la posibilidad de mostrar que todo tiene una historia. En segundo lugar, la genealogía se define como una *historia eficaz* que pretende jugar un papel fundamental en el diagnóstico de la actualidad: "Se trataría de una historia ubicada en una perspectiva definida por la problemática diagnosticada como constitutiva del presente y que se lanza al pasado para desfundamentar, disolver la base y el sustento de algo en el presente que merece ser destruido" (Romero 2001: 291). El genealogista es alguien que "cava, que perfora, que mina" (Nietzsche 1881: 57) nuestro hoy, no con el único objeto de destruirlo, sino como una labor preñada de futuro: "¿Cómo podríamos sentirnos en nuestra casa y a nuestras anchas en el presente los que somos hijos del porvenir?" (Nietzsche 1882: 242).

La *ontología de nosotros mismos* y la *historia crítica del pensamiento*

El primer problema que pretendo abordar cara a la definición de la perspectiva genealógica de Michel Foucault hace referencia a una serie de preguntas cuyo denominador común es la relación entre el presente y el pasado: ¿Qué tipo de relación puede establecerse entre lo histórico y lo actual? ¿Qué influencia ejerce la historia sobre el presente? ¿Qué tipo de influencia sería deseable que ejerciera? ¿De qué manera el horizonte teórico-normativo de nuestro presente determina nuestra representación del pasado? El pasado, ¿fundamenta el presente mostrando la existencia de estructuras universales o lo desfundamenta señalando el peso de lo contingente? Para responder a estas preguntas, Foucault va a utilizar dos categorías (la *ontología histórica de nosotros mismos* y la *historia crítica del pensamiento)* que resumen su trayectoria y que articulan una relación entre el presente y el pasado que se encuentra en el corazón de su concepción de la historia. Ambas categorías están directamente relacionadas con las dos grandes tradiciones críticas que, según Foucault, fueron fundadas por Immanuel Kant en los albores de la modernidad: la *ontología del presente* y la *analítica de la verdad.* En realidad, como sucede en muchas ocasiones, la lectura que un filósofo hace de la obra de otro es más interesante para conocer al lector que para conocer al leído. En este sentido, si queremos comprender la relación que para Foucault se establece entre el presente y el pasado, será necesario retomar la lectura que este último propuso de la obra de Kant y de la que extrajo las dos categorías que articulan su visión de la historia: *la ontología histórica de nosotros mismos* y la *historia crítica del pensamiento.*

FOUCAULT Y KANT

La interpretación de la relación de Foucault con Kant ha estado determinada por el sorprendente (Habermas 1985b: 140) redescubrimiento tardío que, al final de su vida, llevó a Foucault a reconocer de modo explícito su deuda con Kant y a vincular su último gran proyecto filosófico *(la ontología de nosotros mismos)* con la problemática moderna tal y como se define en el texto *Was ist Aufklárung?*[1].

1. Foucault también se vincula a Kant en el famoso texto del *Dictionnaire des philosophes* editado por Dennis Huisman (Foucault 1984f). La historia es conocida. Hacia 1982, Dennis Huisman propuso al

Efectivamente, el 27 de mayo de 1978 Foucault pronuncia una conferencia en la *Société Française de Philosophie* publicada bajo el título *"Qu'est ce que la critique?"* y recogida en el *Bulletin* editado por dicha sociedad en el año 1990. En dicha conferencia, Foucault atrae por primera vez la atención sobre el texto de Kant titulado *Was ist Aufklàrungl* (más adelante, Foucault reconocerá a Henri Gouhier que el único título adecuado para su conferencia hubiera sido precisamente ese)[2]. Cinco años más tarde, Foucault dedicará a dicho texto uno de sus últimos cursos en el *Collège de France* (Foucault 1984) y un ensayo recogido por Paul Rabinow en su *The Foucault Reader* (Foucault 1984b), vinculando "el surgimiento de toda la problemática de la filosofía moderna con la pregunta *Was ist Aufklârung?"* (Sauquillo 1989: 34), y situando la interrogación kantiana en el inicio de la modernidad filosófica[3].

Sin pretender negar la importancia de ese último momento en la trayectoria filosófica de Foucault, lo cierto es que en su obra existen algunas referencias decisivas a Kant que demuestran un permanente diálogo entre ambos autores ¿Por qué se ha interpretado la relación entre los dos filósofos casi exclusivamente a partir de ese "redescubrimiento que Foucault hace de Kant en la década de los ochenta" (Fernández Agis 1995: 37)? Se adivinan varias razones:

- En primer lugar, Foucault no sólo concede gran importancia al texto de Kant *Was ist Aufklârung?* (Foucault considera que en él se plantea una cuestión que la filosofía moderna ha sido incapaz de responder y que viene repitiéndose durante dos siglos bajo distintas formulaciones, convirtiéndose en la propia definición de la modernidad: *"¿Qué es la filosofía moderna?* Tal vez se le podría responder en

entonces joven asistente de Foucault, François Ewald, la redacción de la voz dedicada a Foucault en el diccionario que estaba preparando. Enterado Foucault del asunto, aceptó ser él mismo quien redactase el texto, firmado finalmente bajo el pseudónimo Maurice Florence. Dicho texto se abre con la siguiente frase: "Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant y podría denominarse su empresa Historia *crítica del pensamiento"* (Foucault 1984f: 363). Aunque la frase en cuestión parece que fue escrita por Ewald, cabe imaginar que el texto fuera revisado por el propio Foucault.

2. "He dudado durante mucho tiempo sobre el título de la conferencia, pero el único que le conviene es *Was ist Aufklârung?"* (Foucault 2001a: 75).
3. El texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* (Kant 1784) ha sido objeto de numerosas traducciones al castellano. En este capítulo he utilizado la que se encuentra en la compilación de textos sobre la Ilustración alemana ordenados por Agapito Maestre (1988), con un estudio preliminar del propio Maestre. El resto de las traducciones en castellano son las siguientes: en *Filosofía de la historia* (trad, de E. Estiú), Nova, Buenos Aires, 1964 ; en *Filosofía de la historia* (trad, de E. Imaz), F.C.E., México, 1978; en Materials *de Filosofía* (trad, de J. B. Limares), Universitat de Valencia, Valencia, 1991; en *En defensa de la Ilustración* (trad, de J. Alcoriza y A. Lastra), Alba, Barcelona, 1999; en *Isegoría* (trad, y comentario de R. Rodríguez Aramayo), 2001.

eco: la filosofía moderna es la que intenta responder a la cuestión lanzada, hace dos siglos, con tanta imprudencia: *Was ist Aufklarung?'"*, Foucault 1984b: 336), sino que además se vincula a la modernidad tal y como allí es definida. Vinculación sorprendente que "plantea la pregunta de cómo se ajusta este tipo de comprensión afirmativa de los modernos en un filosofar orientado hacia nuestra actualidad e inscrito en nuestro presente con la inflexible crítica de Foucault a la modernidad; esto es, cómo se compadece la conciencia propia de Foucault como un pensador en la tradición de la Ilustración con la inequívoca crítica de Foucault a esta forma de conocimiento de la Modernidad (Habermas 1985b: 142-143)".

- En segundo lugar, y en relación con el punto anterior, la dificultad de vincular ambos proyectos filosóficos. Aparentemente, es difícil encontrar dos filósofos más antagónicos que Kant y Foucault[4]. Quizá sea ese antagonismo, esa distancia que parece separarles, lo que ha complicado la tarea de rastrear el peso de la filosofía kantiana en la obra del filósofo francés, haciendo más lógico pensar en un "descubrimiento" final que en un diálogo continuado. Aunque no sea el objetivo de este trabajo, podemos definir las diferencias entre ambos a partir de la crítica foucaultiana de los dos conceptos que articulan la filosofía de la historia en Kant: la fe en el progreso y en el humanismo. Estos son, evidentemente, los puntos donde la distancia entre los dos filósofos se hace mayor. En Kant, encontramos "una defensa implícita del ideal ilustrado de progreso que, huelga decirlo, es la columna vertebral de la visión moderna de la historia" (Fernández Agis 1995: 44-45). Kant resume su filosofía de la historia en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Kant 1784): "Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y -a tal fin- exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad" (Kant 1784: 17). Para Kant, la ilustración es inconcebible sin la idea de un inevitable progreso hacia la madurez del género humano. Esta posición concede a la historia la tarea de presentar las manifestaciones de la libertad: "Siendo la libertad un hecho indiscutible de la razón, es necesario que podamos encontrar en la historia las

4. Como recuerda Habermas, "¿Acaso la filosofía de la historia de Kant, la especulación sobre la Constitución de la libertad, sobre la ciudadanía universal y la paz perpetua, la interpretación del entusiasmo revolucionario como un símbolo del progreso histórico hacia lo mejor, acaso cada línea de Kant no hubiera tenido que suscitar el sarcasmo de Foucault, el teórico del poder?" (Habermas 1985b: 143).

pruebas de su existencia y de su progreso" (Moráis 2003: 61). La razón humana está ligada a la naturaleza y comprometida en la prosperidad de la humanidad. Por el contrario, aunque Foucault no excluye sin más la posibilidad del progreso científico (en esto es heredero de Bachelard y Canguilhem), lo cierto es que no participa de la idea de progreso en el sentido que Kant da al término (Vázquez 1995). La diferencia entre ambos filósofos radica, creo yo, en la idea de progreso y no tanto en la idea de razón (que el propio Kant ayudó a ajustar al discurso no-natural de lo que más tarde será la modernidad tal y como la concibe Max Weber)[5]. Lo que Foucault plantea es una revisión del concepto de razón que, desde el campo teórico de la filosofía, es adaptado por las sociedades modernas hasta convertirse en el legitimador del progreso. Del mismo modo, los ideales humanistas defendidos por Kant y por los ilustrados (libertad, igualdad y justicia) carecen, en opinión de Foucault, de universalidad y han de ser estudiados en el marco de la *épistémê* que los produjo.

- Otra de las razones que determinan la idea de un descubrimiento tardío de Kant, la encontramos en que "las referencias a Kant [en la obra de Foucault] son dispersas y de carácter heterogéneo" (Fernández Agis 1995: 37), lo que ha llevado a la idea de que "las referencias al filósofo alemán continúan salpicando la producción foucaultiana prácticamente sin interrupción pero -nos atrevemos

5. Max Weber (1864-1920) entiende la modernidad como el proceso de racionalización *específico* de Occidente. En este sentido, el texto clave es el prólogo que Weber escribió en 1920 para el primer volumen de sus artículos sobre sociología de la religión (texto que no figura en la primera edición de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de 1905). Weber comienza dicha introducción con la cuestión a la que dedicó toda su vida: "¿Qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*[1]*.*'" (Weber 1920: 11). A continuación, Weber señala una lista de aportaciones originales del racionalismo occidental entre las que incluye una serie de fenómenos que Habermas ha analizado en profundidad (Habermas 1981: 213-249). De este modo, Weber define la racionalidad como un proceso no-universal, nacido de condiciones históricas específicas de Occidente. Sin embargo, a partir de 1950 el concepto de modernidad de Weber pasa a ser considerado desde un enfoque teorético diferente elaborado por el funcionalismo sociológico. Esta nueva perspectiva rompe con la idea de la modernización como un proceso histórico propio de Occidente y "practica en el concepto de *modernidad* de Max Weber una abstracción preñada de consecuencias. Desgaja a la modernidad de sus orígenes modernos-europeos para esterilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo" (Habermas 1985a: 12-13). Precisamente, es el propio Habermas quien trata de vincular su proyecto filosófico con la interrogación weberiana: "La pregunta de Weber por las paradojas de la racionalización sigue siendo todavía, a mi juicio, la mejor clave que tenemos para hacer un diagnóstico del presente, bien informado en términos filosóficos y científicos" (Habermas 1995: 88).

a decir- sin especial valor, exceptuando el comentario en las últimas páginas de *Las palabras y las cosas"* (Lanceros 1996: 128).

Tratando de superar el excesivo peso que se ha concedido a ese momento final, es importante comprender que Kant fue una referencia para Foucault a lo largo de toda su vida. Si hubiera que resumir en una sola frase el tipo de relación que entre ambos puede establecerse, diría que, para Foucault, Kant es el filósofo que hizo posible la modernidad.

Este es, por tanto, mi punto de partida: Foucault considera a Kant el filósofo que sentó las bases de la modernidad. Y esto en un doble sentido[6]: por un lado, Kant posibilitó la emergencia del pensamiento filosófico moderno al introducir la reflexión sobre el presente como *diferencia* (idea que Foucault desarrolla en sus reflexiones sobre *Was ist Aufklárung?).* Por otro lado (y esto es algo sobre lo que no se ha incidido lo suficiente) Foucault considera, en un sentido más amplio, que el pensamiento kantiano definió la *épistémê* moderna al posibilitar una nueva "figura del saber [...] que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas" (Foucault 1966: 10): el hombre.

KANT Y LA ÉPISTÉMÊ MODERNA

En *Les mots et les choses* (1966), Foucault habla de tres *épistémês* (por *épistémê* Foucault entiende el conjunto de relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de sus regularidades discursivas) que se han sucedido en la cultura occidental a partir del siglo XV:

- El Renacimiento, donde el saber estaba determinado por la figura de la *semejanza* que regulaba todo conocimiento posible.

- La Edad Clásica (siglos XVII y XVIII), definida por la *mathesis universalis* (ciencia de la medida y del orden) y por la teoría de la representación.

6. Dualidad señalada por Habermas en su pequeño ensayo sobre Foucault. En referencia a la mencionada conferencia que bajo el título *¿Qué es Ilustración!* Foucault impartió en 1983, Habermas advierte que allí "no se encuentra el Kant conocido de Los *palabras y las cosas,* el crítico del conocimiento que, con su análisis de la finitud abre las puertas a la era del pensamiento antropológico y de las ciencias humanas. En esa conferencia encontramos a otro Kant, Kant como precursor de los jóvenes hegelianos, el primero en romper seriamente con la herencia metafísica, el primero en concentrarse en lo que hasta entonces había parecido a los filósofos como lo no conceptual, el no ser, lo absolutamente casual y efímero" (Habermas 1985b: 139-140).

- La Modernidad, que se inicia a principios del siglo XIX con la desaparición de la teoría de la representación como fundamento del orden y la aparición del hombre como sujeto/objeto del saber.

No es nuestro objetivo analizar aquí la *épistémê* moderna, sino centrarnos en esa figura fundamental que la define: ¿cómo explica Foucault la aparición del "hombre"? Haciendo un rápido resumen, Foucault había establecido que la vocación del saber clásico era la de hacer un cuadro, el llamado espacio de la representación. Allí, el conocimiento de las cosas dependía de la soberanía de las palabras: sólo a través de ellas los seres podían manifestarse y ordenarse en dicha representación. De este modo, el lenguaje clásico es el discurso común de la representación y de las cosas (la representación representaba a las cosas y las cosas estaban en la representación). El lenguaje es un medio transparente que conecta, sin interponerse, la representación con lo representado. Sin embargo, en el propio gesto de la representación el saber clásico dibuja sus límites: "El saber pende por entero de la función representativa del lenguaje, sin poder incluir el proceso de representación mismo, la operación sintetizadora como tal del sujeto portador de representaciones" (Habermas 1985: 310).

Con la modernidad se produce un cambio: las cosas se repliegan sobre sí mismas abandonando el espacio de la representación. De este modo, la biología pide a la vida que se defina por sí misma, la economía hace lo propio con la producción y la filología con el lenguaje. Así, la representación pierde su valor con respecto a los seres vivos, el trabajo y las palabras, como lugar de origen y sede de la verdad. La representación es ahora el fenómeno de un orden que pertenece a las cosas mismas, un orden donde los seres no manifiestan ya su identidad sino más bien un tipo de relación exterior que establecen con el ser humano. De este modo, podemos decir que cuando los seres vivos (vida), los objetos de cambio (trabajo) y las palabras (lenguaje) abandonan el espacio de la representación para replegarse sobre las propias cosas, entonces surge el ser humano.

En el momento en que vida, trabajo y lenguaje se retiran de la representación y buscan la profundidad de las cosas, entonces, en medio de ellos y encerrado por el círculo que forman, surge el hombre. Y surge porque en esa búsqueda de profundidad, trabajo, vida y lenguaje designan (o requieren) al hombre porque él es quien habla, quien vive y quien trabaja. Se establece una doble relación entre el hombre y estos tres contenidos:

- A través de ellos el hombre descubre su finitud; es decir, descubre que está limitado por el trabajo, la vida y el lenguaje. Sólo tenemos acceso al hombre a través de sus palabras, de su organismo y de los objetos que fabrica. Estos contenidos lo atraviesan.

- Por otro lado, estos contenidos preceden al hombre (existen antes que él, son exteriores y más viejos, se anticipan). El hombre piensa y se descubre a sí mismo bajo la forma de un ser que ya es, en su irreductible anterioridad, un ser vivo, un vehículo de producción y un vehículo para la expresión de palabras previas a él.

De este modo, la finitud del hombre se anuncia en la positividad del saber. Cuando el saber se hace positivo y abandona el espacio de la representación para buscar su profundidad, el hombre no tiene más remedio que aceptar la finitud que le marcan estas sólidas figuras. En definitiva, el hombre "aparece como un objeto de ciencia posible -las ciencias del hombre- y, al mismo tiempo, como el ser gracias al cual todo conocimiento es posible" (Foucault 1967: *636).*

Esta es, en líneas generales, la explicación foucaultiana sobre la aparición del hombre como sujeto/objeto de conocimiento. ¿Cuál es la importancia de Kant en este proceso? Como ha señalado A. Maestre, "con Kant aparece la antropología; es el primero que transita desde la singularidad del "yo" a una cierto *concepto universal* "hombre". No sin razón, M. Foucault ha defendido que *el hombre es pura invención kantiana"(Maestre* 1988: XIV)[7].

Conviene recordar que ya en 1961, Foucault presentó como tesis complementaria para la obtención de su doctorado una traducción de trescientas cuarenta y siete páginas de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant (1798b), precedido de una larga introducción. Foucault publicó dicha traducción acompañada de una pequeña "noticia histórica" (Foucault 2001). El hecho de que Foucault se interesase precisamente por la *Antropología en sentido pragmático* se antoja significativo. Parece evidente que la idea del hombre como invención kantiana debió de rondar por su cabeza desde los inicios de su trayectoria hasta tomar su forma definitiva en *Les mots et les choses.*

Es en este libro donde Foucault se expresa con más claridad, y lo hace especialmente (si bien las referencias a Kant son permanentes en toda la parte final) en un pequeño epígrafe titulado *El sueño antropológico* (Foucault 1966: 331). Foucault considera que Kant ha establecido la finitud del hombre en su *Logik* al completar sus tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido pensar?) con una cuarta que las articula: ¿qué es el hombre?

Esta es la pregunta que sacude todo el pensamiento filosófico desde inicios del siglo XIX. Este nuevo pliegue del saber (que no es capaz de sacar a la filosofía

7. Habermas se expresa en términos similares: "Desde Kant el *yo* ocupa simultáneamente el puesto de un sujeto empírico en el mundo, en el que se encuentra como un objeto entre otros objetos, y el puesto de un sujeto transcendente frente al mundo en su conjunto al que él mismo constituye como totalidad de los objetos de la experiencia posible" (Habermas 1985: 314).

de su sueño dogmático, sino que la adormece con un nuevo somnífero, la Antropología[8]) se apoya en la interrogación formulada por Kant. Para Foucault, la Antropología es la disposición fundamental que ha ordenado y conducido el pensamiento filosófico desde Kant hasta nuestros días. De este modo, Foucault hace derivar esa nueva *Weltanschauung,* esa nueva *épistémê,* del filósofo alemán, al considerar que este último anuncia el elemento que hace posible la existencia de una antropología: la finitud del hombre. Quizá el siguiente texto constituya una explicación más diáfana que *Les mots et les choses,*

> "Si bien han existido, en los siglos XVII y XVIII, libros que se llamaban *Tratado del hombre* o *Tratado de la naturaleza humana,* no trataban en absoluto del hombre tal y como nosotros lo hacemos cuando hacemos psicología. Hasta el final del siglo XVIII, es decir hasta Kant, toda reflexión sobre el hombre es una reflexión secundaria en relación a un pensamiento principal, digamos, el pensamiento del infinito [...]. A partir de Kant se produce una inversión, es decir, que no es a partir del infinito o de la verdad que se va a plantear el problema del hombre [...]. Después de Kant el infinito no es más lo dado, no hay más que la finitud, y es en este sentido que la crítica kantiana llevaba en sí misma la posibilidad -o el peligro- de una antropología" (Foucault 1965: 474).

De este modo, Kant inaugura la *Weltanschauung* moderna al concebir al hombre como "sujeto de todo tipo de saber y objeto de un saber posible. Una situación ambigua que caracteriza eso que se podía llamar la estructura antropológica/humanista del pensamiento del siglo XIX" (Foucault 1967: 636).

KANT Y LA REFLEXION SOBRE EL PRESENTE

En opinión de Foucault, Kant no sólo posibilitó la aparición de la *épistémê* moderna, sino que también abrió el espacio a la modernidad filosófica. Conviene dejar claro que estamos hablando de dos cosas diferentes. Como he señalado, en Foucault la *épistémê* hace referencia a un determinado tipo de relación estratégica

8. Al considerar que el escepticismo foucaultiano se dirige contra el sueño en el que Kant había sumido a la filosofía, John Rajchman establece un interesante vínculo entre Foucault y Hume. En opinión de este autor, Foucault prolonga las dudas de Hume con respecto a los sistemas de Descartes y Locke al período post-kantiano (Rajchman 1985: 2-3).

entre las ciencias (entre las cuales Foucault *no* incluye la filosofía): "La *épistémê* de una época no es la suma de sus conocimientos, tampoco el estilo de las investigaciones ni el "espíritu" de dicha época. Sino que más bien se trata de la desviación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, *las relaciones de sus múltiples discursos científicos:* la *épistémê* no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones" (Foucault 1967b: 50-51). La filosofía en cambio, se inscribe dentro de un marco más amplio: el saber (espacio en el que convive con las ciencias). De este modo, y mientras la *épistémê* remite a un conjunto de relaciones entre las ciencias, el saber se define como un campo de relación más extenso que incluye a las ciencias y a la filosofía. En este epígrafe trataré de mostrar cómo, en opinión de Foucault, Kant se convirtió en el umbral de la filosofía moderna.

Como se ha señalado, después de que Foucault publicase, en 1966, *Les mots et les choses,* las referencias a Kant disminuyen notablemente hasta el año 1978. Esto pudo deberse al interés de Foucault por trabajar en una genealogía del poder, propósito que le acercó a Nietzsche. Sea como fuere, en 1978 Foucault imparte en la *Société Française de Philosophie* la mencionada conferencia sobre el texto de Kant *Was ist Aufklarung?,* ensayo que retomará en su curso anual en el Collège *de France* correspondiente al año 1983. Para Foucault, la singularidad de ese pequeño artículo radicaba en la manera de reflexionar sobre el presente: "La reflexión sobre el *hoy* como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad del texto" (Foucault 1984b: 341). De acuerdo con Foucault, hasta ese momento el presente había sido pensado de tres modos diferentes: a) Como la época del mundo a la que se pertenece; b) Como el período en el que encontrar los signos que permitan descifrar el futuro; c) Como un punto de transición hacia un mundo nuevo. Sin embargo, Kant concibe el presente (la *Aufklarung)* desde un punto de vista negativo: como salida (Ausgang) de un estado de minoría *(Unmündigkeit):* "La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad" (Kant 1784: 9). No hay un intento de integrar el presente en un proceso histórico, sino un deseo de comprenderlo como *diferencia:* "Si nos preguntamos si vivimos en una época *ilustrada,* la respuesta es no, pero sí en una época de *Ilustración.* Todavía falta mucho para que los hombres, tal como están las cosas, considerados en su conjunto, puedan ser capaces o estén en situación de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión. Sin embargo, es ahora cuando se les ha abierto el espacio para trabajar libremente en este empeño"

(Kant 1784: 15). De este modo, "descubre así Foucault en Kant el *primer* filósofo que, como un arquero, dirige la flecha al corazón de un presente condensado en actualidad y, con ello, inaugura el discurso de la Modernidad [...]. El filósofo se convierte en contemporáneo; sale del anonimato de una empresa impersonal y se da a conocer como una persona de carne y hueso a la que ha de referirse toda investigación clínica del propio presente con el que se enfrenta" (Habermas 1985b: 14M42)[9].

Kant: la *ontología del presente* y la *analítica de la verdad*

Por tanto, la conversión del presente en tarea filosófica tal y como fue definida en *Was ist Aufklarung?,* constituye, en opinión de Foucault, el punto de partida de la filosofía contemporánea. Sin embargo, y pese a la idea relativamente extendida de que Foucault considera la importancia de Kant únicamente a partir de dicho texto, lo cierto es que el filósofo francés detecta que "Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las que se mueve la filosofía moderna" (Foucault 1984: 207): la *ontología del presente* y *la analítica de la verdad.* La primera encuentra sus raíces en las dos preguntas que le sirven a Kant para reflexionar sobre su presente (¿Qué es la Ilustración? y ¿Qué es la revolución?); la segunda remite a la pregunta de Kant sobre las condiciones de posibilidad del verdadero conocimiento. En la encrucijada que resulta de la intersección de ambas se

9. En opinión de Habermas no es Kant sino Hegel quien inaugura la Modernidad. De hecho, "sólo mirando retrospectivamente puede Hegel entender la filosofía de Kant como la autoexplicitación de la Modernidad [...]. Kant ignora, por tanto, la necesidad que se plantea con las separaciones impuestas por el principio de subjetividad. Esta necesidad apremia a la filosofía en cuanto la modernidad se entiende a sí misma como una época histórica, en cuanto esta toma conciencia, como un problema histórico, de su ruptura con el carácter ejemplar del pasado y de la necesidad de extraer todo lo normativo de sí misma" (Habermas 1985: 32). De acuerdo con el filósofo alemán, toda la filosofía moderna hasta Kant es expresión de la *autocomprensión* de la Modernidad, pero sólo con Hegel el problema del *autoceráoramiento* de la Modernidad (es decir, la necesidad de extraer de ella misma su propia normatividad) se convierte en *el* problema de la filosofía. Ciertamente, Habermas tiene razón cuando escribe que fue Hegel y no Kant el primero en definir la tarea de la filosofía como traer *la actualidad a concepto:* "La tarea de la filosofía es concebir *lo que es,* pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo;* de la misma manera, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos.* Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas" (Hegel 1820: 61). Tal y como mostraré más adelante, la idea hegeliana de *traer la actualidad a concepto* es retomada por el propio Foucault en varias ocasiones a lo largo de su trayectoria.

encuentra la clave para comprender no sólo lo que Foucault entiende como esencial de la reflexión kantiana, sino también la relación de sendos interrogantes con las dos categorías que en opinión del filósofo francés definen su propio trabajo y su manera de entender la relación entre el pasado y el presente: *la analítica de la verdad* (que en Foucault adopta la forma de una *historia crítica del pensa' miento)* y *la ontología del presente* (que Foucault convierte en una *antología de nosotros mismos).*

La ontología del presente

De acuerdo con Foucault, Kant *trae la actualidad a concepto* en dos pequeños textos. El primero es el ya mencionado *Was ist Aufklarung?* del año 1784. La segunda ocasión en que Kant se plantea su actualidad como problema filosófico será en 1798 cuando, al formular la pregunta ¿Qué es la revolución?, trate de dar respuesta al gran interrogante que su realidad le planteaba: la Revolución Francesa.

En la segunda parte de *Der Streit der Fakultaten* (a propósito del conflicto entre la Facultad de Filosofía y la Facultad de Derecho), Kant intenta responder a la siguiente cuestión: ¿Existe un progreso constante del género humano? (Kant 1798). Cuestión que encierra en realidad otra: ¿Existe algún suceso demostrativo de un progreso que arrastre a la totalidad del género humano? Kant encuentra dicha demostración en la revolución, ámbito en el que surge "una simpatía de aspiración que bordea el entusiasmo, [...] signo de una disposición moral de la humanidad" (Foucault 1984: 207).

Lo verdaderamente interesante para Foucault no es tanto que Kant encuentre en el entusiasmo revolucionario el signo de la natural tendencia humana al progreso, sino la constatación de una permanente preocupación por el presente. De este modo, el filósofo francés concluye señalando cómo estas dos cuestiones -¿Qué es la Ilustración? y ¿Qué es la revolución?- definen "el campo filosófico de interrogación que se ocupa de lo que nosotros somos en nuestra actualidad" (Foucault 1984: 207)[10].

Para penetrar en ese campo filosófico será necesario comenzar por algunas

10. La originalidad del planteamiento de Foucault es advertida por Habermas: "Foucault pone ambos gestos en relación y de ello surge una sinopsis. Desde este ángulo de visión, la pregunta ¿Qué es la Ilustración? se mezcla con la pregunta ¿Qué significado tiene para nosotros esa revolución?; de esta forma se completa al mismo tiempo la mezcla de la filosofía con un pensamiento incitado por la actualidad de los acontecimientos contemporáneos" (Habermas 1985b: 141).

consideraciones previas. Basta repasar alguno de los muchos libros dedicados a *la Modernité* para darse cuenta de la enorme cantidad de definiciones que este sustantivo ha suscitado. Sin entrar en tan pantanoso terreno, nos quedaremos ahora con dos de entre ellas: la Modernidad ha sido definida como una *época* y como una *actitud.* En opinión de Habermas, fue Hegel el primero en utilizar este sustantivo como concepto de *época* recogiendo una denominación de uso común entre sus contemporáneos. Ciertamente, la Nette *Zeit* o "época moderna" se corresponde con los términos *modern times* y *temps modernes* que en los primeros años del siglo XIX se utilizaban para designar los últimos siglos transcurridos desde el descubrimiento de América. Sin embargo, y esto es lo importante, la clasificación de la Historia Universal que todavía hoy se utiliza en el mundo académico (Edad Moderna, Edad Antigua, etc) sólo fue posible cuando, a partir del siglo XIX, filósofos e historiadores enfatizaron el carácter "moderno" o "nuevo" de la época que estaban viviendo. En otras palabras, la Edad Moderna nace como *época* a partir de una determinada *actitud* hacia la actualidad: "La Modernidad expresa siempre la conciencia de una época, con contenidos cambiantes que se pone en relación con la Antigüedad para concebirse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo" (Habermas 1980: 375).

De esta manera enlazamos con la segunda definición del término (modernidad como *actitud),* que es la que interesa a Foucault. Así, este considera la *Aufklárung* como una actitud que consiste en "un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como la manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea" (Foucault 1984b: 341). La *Aufklárung* es un movimiento que se nombra a sí mismo (quizá por vez primera en la historia del pensamiento), consciente de la ruptura que introduce al plantear la interrogación sobre la actualidad como tarea filosófica. Para tratar de llenar de contenido dicha actitud, Foucault extrae cuatro características de la obra de Charles Baudelaire, referente de la modernidad[11]:

11. Aunque la primera referencia a la *modernité* aparece en las *Mémoires d'outre-tombe* de Chateaubriand (publicado en 1849-1850), la definición más conocida se encuentra en el estudio de Baudelaire sobre el arte de Constantin Guys publicado el 26-28 de noviembre y el 3 de diciembre de 1863 en *Le* Fígaro y titulado *Le Peintre de la Vie Moderne.* Es allí donde, en el epígrafe titulado *La Modernité,* Baudelaire escribe su famosa frase: "La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable" (Baudelaire 1863: 797). Un buen estudio sobre ¡a significación histórica del término lo encontramos en el trabajo de Hans Robert Jauss (1970).

- La modernidad es consciente de la discontinuidad del tiempo. Hay en Baudelaire un intento por captar lo efímero, lo fugitivo, lo contingente, lo que reside en el presente[12].

- No se sacraliza el instante para intentar perpetuarlo, sino para coleccionarlo entre los recuerdos y recuperarlo a través de la imaginación.

- La modernidad es también un modo de relación que establecemos con nosotros mismos. Sin embargo, no es la búsqueda de nuestra esencia, sino el descubrimiento de nuestra *elaboración:* "La modernidad no libera al hombre en su ser propio; le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo" (Foucault 1984b: 344)[13].

- La modernidad se realiza a través del arte[14].

Tomando como referencias a Kant y a Baudelaire, Foucault define la modernidad como "un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo" (Foucault 1984b: 345). ¿Cómo ligarnos a esta manera de *AufklarungJ* "A través de la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un ethos filosófico, que se podría interpretar como una crítica permanente de nuestro ser histórico" (Foucault 1984b: 345). Podemos caracterizar este *ethos* tanto desde lo negativo como desde lo positivo:

12. Ese interés de Baudelaire por lo transitorio, lo fugitivo y lo contingente fue trasladado a la filosofía de la historia a través del concepto de *Jetztzeit* ("Tiempo-ahora") de Walter Benjamin. Benjamin opone al tiempo homogéneo y vacío del historicismo (tiempo que plantea la imagen eterna del pasado apoyado sobre la representación de un progreso humano en la historia y que se contenta con establecer un nexo causal de diversos momentos históricos) el *Jetztzeit o tiempo-ahora*. Como la moda que husmea lo actual en los ropajes del ayer, *el Jetztzeit* "es un salto de tigre al pasado, [es] la consciencia de estar haciendo saltar el *continuum* de la historia" (Benjamin 1955: 188). En este sentido, Benjamin y Foucault parecen compartir un objetivo: "Reducir a escombros el *continuum* del pasado, con sus fuerzas impulsoras consiguientes: el historicismo y el concepto de progreso" (Frisby 1985: 390).

13. Homi Bhabha ha señalado que lo específico de la modernidad es la constante reconstrucción y reinvención de uno mismo: El sujeto y el presente al que este pertenece no tienen un status objetivo, sino que tienen que ser permanentemente reconstruidos (Bhabha 1994: 240).

14. La relación entre arte (más concretamente la Estética) y la definición de la Modernidad es muy estrecha. De hecho, "el problema de una justificación de la modernidad desde sí misma adviene por primera vez a la conciencia en el ámbito de la crítica estética. Esto queda patente si se considera la historia conceptual de la expresión *moderno"* (Habermas 1985: 18-19). Hans Robert Jauss señala como fue una disputa artística, la *Querelle des* Anciens *et des Modernes,* la que abrió el camino a la Modernidad: "El descubrimiento de la diversidad entre lo antiguo y lo moderno en el terreno de las bellas artes es el trascendental resultado de la *Querelle* que en Francia cambió la orientación histórica hacia la dimensión del tiempo irrepetible y con ello introdujo la Ilustración" (Jauss 1970: 31).

- *Negativamente:* Hay que liberarnos de esa visión simplista que caracteriza la Ilustración como una tradición racionalista y humanista. La Ilustración debe ser el intento de responder a una pregunta que Foucault repite en numerosas ocasiones: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?

- *Positivamente:* en su intento por llenar de contenido ese *ethos* ilustrado, Foucault lo caracteriza como:

• Una actitud límite y crítica hacia aquellos objetos que recibimos como estructuras universales del conocimiento (en ellos, "¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias?", Foucault 1984b: 348).

• Una actitud experimental; un estudio de los límites que abra el campo a nuevas investigaciones específicas y se olvide de los viejos proyectos globalizadores.

• Un análisis de las relaciones saber-poder.

Siguiendo la senda marcada por Foucault, Agapito Maestre analiza la posibilidad de la Ilustración como actitud desde una doble consideración: por un lado, la idea de la Ilustración como un mecanismo a través del cual se constituye autónomamente la razón frente al dogmatismo (la Ilustración como *autonomía de la razón).* Por otro lado, y esto es lo más importante, la idea de la Ilustración como ilustración de sí misma o como *razón autocrítica.* La autonomía de la razón no puede, por sí sola, definir la actitud ilustrada porque es una vieja aspiración de la filosofía que viene repitiéndose desde Platón. Sin embargo, la *razón autocrítica* nace con Kant, quien sometiendo a esta última a un tribunal donde la propia razón examina sus condiciones de posibilidad y validez, inaugura la posibilidad de una "Ilustración de la Ilustración"[15]. De este modo, "la crítica es el medio gracias al cuál la razón puede educarse y reformarse a sí misma" (Kompridis 2003: 635). Es en este sentido en el que Foucault considera que nuestra modernidad comienza en el intento de Kant por construir una razón crítica[16]. No obstante, su manera de comprender la Modernidad se opone a Kant: mientras este último

15. Cierto es que este último sentido, aunque encuentre una autoconciencia definitiva en Kant, es anterior a la Ilustración, pues reposa sobre todo el trabajo de *crítica del conocimiento* del siglo XVII.

16. Con respecto al problema de *la razón crítica,* Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow han señalado algunas conexiones entre Foucault y Habermas. La fundamental es que ambos aceptan que la *madurez* consiste en que el hombre asuma su responsabilidad en el uso de la racionalidad crítica, entendiendo por tal el impávido examen de nuestras convicciones más profundas. En este sentido, Kant habría articulado un cambio fundamental del que todavía vive la filosofía contemporánea (Dreyfus & Rabinow 1986: 110).

la interpreta positivamente, asimilando el comienzo de la historia con el despertar de la razón, Foucault considera que la verdadera cara de la modernidad sería la de una objetivación del hombre concreto, operada tras la presunta defensa de su verdadera esencia.

La analítica de la verdad

Enlazando con la cuestión de la razón crítica, Kant funda lo que Foucault denomina la *analítica de la verdad,* que plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuáles es posible el verdadero conocimiento. Ciertamente, dicha analítica no nace tanto de la reflexión kantiana sobre la actualidad como de su obra crítica, donde se plantea el estudio de dichas condiciones. Escapa de los objetivos y de las posibilidades de este trabajo el análisis de la teoría kantiana sobre los juicios sintéticos *a priori,* que imponen orden a nuestra experiencia y determinan la posibilidad de un conocimiento verdadero. Trataré simplemente de esbozar una visión general.

Para Kant, la Modernidad significaba el reconocimiento de los límites de la razón; es decir, la renuncia a una razón dogmática que proporcionase verdades irrefutables sobre la realidad. De este modo, la "salida de la autoculpable minoría de edad" a la que el filósofo alemán apelaba, consistía en salvar el crítico poder de la razón y escapar de la superstición, las costumbres y el despotismo. Esto sólo era posible rechazando el proyecto filosófico occidental que hasta ese momento había caminado hacia la elaboración de una teoría reflejo de las verdades universales sobre la naturaleza humana, y reemplazándolo por un análisis de las condiciones de validación de la verdad (o condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero).

Como más adelante trataré de mostrar, se establece una estrecha relación entre el planteamiento crítico diseñado por Kant y el programa epistemológico de Michel Foucault que trata de señalar las condiciones -históricas, contingentes- que permitan determinar la génesis de los discursos. La diferencia entre ambos es que, mientras Kant anuncia una solución *universal,* Foucault habla de *condiciones históricas.*

FOUCAULT: LA ONTOLOGÍA DE NOSOTROS MISMOS Y LA HISTORIA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO

Como acabamos de ver, Foucault considera que Kant fundó las dos tradiciones críticas de la filosofía moderna: la *analítica de la verdad* y la *ontología del presente.*

Tradiciones que coinciden, en líneas generales, con las dos categorías que según el propio Foucault sintetizan su propio trabajo: la *historia crítica del pensamiento* y la *ontología de nosotros mismos.* Mi objetivo en este epígrafe es mostrar como Foucault resume su concepción de la historia (y trata de vincularse a la modernidad) a partir de la conexión entre las categorías que resumen su obra y las dos tradiciones fundadas por Kant.

La *ontología histórica de nosotros mismos*

De acuerdo con Foucault, *¡a ontología del presente* es lo que Kant intentó hacer al responder a las cuestiones sobre la Ilustración y sobre la Revolución: se trata por tanto de una interrogación crítica que busca convertir en tarea filosófica la actualidad. Ahora bien, dicha actualidad no es comprendida como heredera de un proceso histórico o aurora de un nuevo tiempo, sino que plantea la cuestión de extraer su normatividad de sí misma, el problema del "nosotros" y de nuestra pertenencia a un colectivo definido por una determinada cultura. La cuestión ahora es determinar cómo Foucault transforma dicha *ontología del presente* en una *ontología histórica de nosotros mismos.* Para ello habría que subrayar dos ideas fundamentales: en primer lugar, señalar cómo, de una manera o de otra, Foucault definió la tarea de la filosofía siempre de la misma manera: traer *la actualidad a concepto.* En segundo lugar, indicar que sólo al final de su vida Foucault define dicha preocupación a partir de una categoría que denominará *la ontología histórica de nosotros mismos.*

Con respecto a la primera cuestión, ya en 1967 Foucault señalaba que "el papel de la filosofía es el de diagnosticar. En efecto, la filosofía ha cesado de querer decir aquello que existe eternamente. [Ahora,] tiene la tarea más ardua y huidiza de decir aquello que pasa" (Foucault 1967c: 609). A partir de ese momento, esa idea se repite a lo largo de toda su trayectoria y puede ayudarnos a comprender alguno de los problemas que los estudios sobre Foucault tienen pendientes: su relación con el estructuralismo[17], su acercamiento a

17. Una idea bastante extendida es la negativa de Foucault a embarcarse en el navio estructuralista. Sin embargo, esto no fue siempre así. Al menos en dos ocasiones el filósofo reconoció explícitamente su relación con el estructuralismo: en una entrevista realizada por G. Fellous y publicada en La Presse *de Tunisie* bajo el indicativo título *La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el hoy* (Foucault 1967c) y en otra entrevista publicada en un periódico sueco al año siguiente (Foucault 1968). En ambas ocasiones, Foucault repite la misma idea: "Es por esto que el estructuralismo puede valer como actividad filosófica, si admitimos que el papel de la filosofía es el de diagnosticar [...] En este sentido, se puede hablar de una suerte de filosofía estructuralista que puede definirse como la actividad que permite diagnosticar aquello que es el *hoy"* (Foucault 1967c: 609).

Nietzsche[18] o su manera de concebir la historia. Por tanto, estamos ante uno de los ejes que articulan la vida, la obra y el pensamiento de Michel Foucault: *la conversión del presente en tarea filosófica.*

¿Cómo convierte Foucault la pregunta por el presente en una *ontohgía histórica de nosotros mismos!* A través de una lectura retrospectiva de su trabajo que le lleva a señalar tres líneas de genealogía que recorren su obra (Foucault 1984c: 194):

- Una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento *(La naissance de la clinique, llorare du discours).*

- Una ontología histórica de nosotros mismos en relación al poder a través de la cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros *(Surveiller et punir).*

- Una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales *(Ehistoire de la sexualité).*

De esta manera, Foucault sintetiza su trayectoria a partir de la interrogación kantiana sobre el presente.

La historia *crítica del pensamiento*

En opinión de Foucault, la *analítica de la verdad* es una pregunta sobre la razón o, mejor dicho, sobre las condiciones de racionalidad. En este sentido, *Was ist Aufklárung?* marcó el momento en el que la filosofía comenzó a preguntarse por la mayoría de edad de la razón, determinando el devenir filosófico posterior: "La

18. Quizá la evidente conexión de ambos autores en torno a un proyecto genealógico haya impedido analizar más en profundidad la lectura que Foucault hace de Nietzsche. De la interpretación del primero parece deducirse que ambos comparten (entre ellos y con Kant) el vínculo resultante de concebir la filosofía como la actividad encargada de responder a la pregunta sobre nuestra actualidad: "Nietzsche ha descubierto que la actividad particular de la filosofía consiste en el trabajo de diagnóstico: ¿Qué somos nosotros hoy? ¿Qué es este *hoy* en el que nosotros vivimos? Tal actividad de diagnóstico comportaba un trabajo de excavación sobre sus propios pies para establecer cómo se había constituido antes que él todo ese universo de pensamiento, de discurso, de cultura que era su universo. Me parece que Nietzsche había atribuido un nuevo objeto a la filosofía." (Foucault 1967: 641). En su crítica a los universales antropológicos, Nietzsche ha modificado no sólo el propio acto de filosofar, sino también la figura del filósofo: "Para él, el filósofo era aquel que diagnosticaba el estado del pensamiento" (Foucault 1966b: 581). De su mano, la filosofía ha caminado desde lo Universal hasta una preocupación por la actualidad comprimida en la siguiente pregunta: ¿Qué somos nosotros hoy?

función de la filosofía en el siglo XIX consiste en preguntarse qué es ese momento histórico en que la razón accede a su autonomía, qué significa la historia de la razón y qué valor hay que conceder al dominio de la razón en el mundo moderno a través de las tres grandes formas del pensamiento científico, el equipamiento técnico y la organización política" (Foucault 1983: 314).

¿Cómo se trasladó esa pregunta hasta nuestros días? En opinión de Foucault, durante el siglo XXla reflexión a propósito de la razón adoptó dos formas diferentes:

- En Alemania fue la filosofía quien "le dio cuerpo sobre todo en una reflexión histórica y política sobre la sociedad (con un problema central: la experiencia religiosa en su relación con la economía y el Estado) desde los posthegelianos a la escuela de Francfort y a Lukács, pasando por Feuerbach, Marx, Nietzsche y Max Weber" (Foucault 1984d: 1585). La explicación ofrecida por los filósofos de Francfort fue, en líneas generales, la de una razón pervertida en *racionalidad instrumental* o *racionalidad con arreglo a fines* en expresión de Jürgen Habermas[19].

- En Francia, por el contrario, la pregunta *Was ist Aufklarung?* se transformó en ¿qué es la historia de la ciencia? El análisis de las formas de racionalidad dominantes, la historicidad de la razón y el examen de las relaciones entre saber y poder fueron preocupaciones de los epistemólogos de las ciencias (Canguilhem, Bachelard, Cavaillés, etc.) y no de la filosofía académica francesa.

¿Cuál es el vínculo que une a estas dos corrientes y que, al mismo tiempo, las coloca al lado de la filosofía de Foucault? Su proximidad se establece a partir de la pretensión común de examinar en profundidad "una razón cuya autonomía de estructura lleva consigo la historia de los dogmatismos y de los despotismos -una

19. En este sentido, el texto clave es *Dialektik der Aufklarung* (Horkheimer & Adorno 1944). Frente a la idea de la Ilustración como antítesis del mito, Horkheimer y Adorno señalan la oscura complicidad que se establece entre ambos: "El mito es ya Ilustración y la Ilustración se torna mitología". Más exactamente, y con respecto al problema de la razón, estos autores consideran que el tipo de racionalidad que la Ilustración instituye está pervertido al elevar a su única meta el *dominio (Herrschaft)* de la naturaleza. Así, a través del "concepto de *razón instrumental* Horkheimer y Adorno pretenden sacar las cuentas a un entendimiento calculante que ha usurpado el puesto de la razón [...]. a razón, en tanto que instrumental, se ha asimilado al poder, renunciando con ello a su fuerza crítica". Sin embargo, estos autores consideran que todavía es posible salvar el proyecto de la razón ilustrada a través del pleno desarrollo de una *razón crítica*, es decir, a través de una *dialéctica de la Ilustración*. La misma idea subyace en Habermas, quien a *la racionalidad con arreglo a fines* opone su *teoría de la racionalidad comunicativa*.

razón, en consecuencia, que no tiene efecto de liberación más que a condición de que consiga liberarse de ella misma" (Foucault 1984d: 1586). La existencia de esta conexión, como señala el propio Foucault, no siempre fue advertida. De hecho, la mayoría de los representantes de la escuela de Francfort que en 1935 huyeron del nazismo (para acabar instalándose en países anglosajones) pasaron algún tiempo en Francia sin establecer conexiones importantes con la filosofía francesa. En opinión de Foucault, "se hubiera podido establecer el entendimiento entre la escuela de Francfort y el pensamiento francés a través de la historia de la ciencia y por tanto a través de la cuestión de la historicidad de la razón" (Foucault 1983: 315).

De este modo, sólo a partir de la *analítica de la verdad* kantiana (trasladada al siglo XX a través de la teoría crítica y de la epistemología) es comprensible ese último Foucault que interpreta su propia obra como un intento de hacer una *Historia crítica del pensamiento* y que afirma que "hay una historia del sujeto como hay una historia de la razón" (Foucault 1983: 313). En Foucault, la crítica de la razón natural está tanto en relación con la crítica del sujeto constituyente como con la posibilidad de hacer una historia de la racionalidad, propuestas ambas que se encuentran en Canguilhem y en Nietzsche. No hay un acto fundacional mediante el cual la razón se descubre o se instaura, sino una permanente *autocreación* de la razón a través de diferentes formas de racionalidad, "diferentes instauraciones, diferentes creaciones y diferentes modificaciones por las cuales ciertas racionalidades se engendran unas a otras, se oponen unas a otras, se sustituyen unas a otras, sin que sin embargo se pueda fijar un momento en el que la razón haya perdido su proyecto fundamental, ni tampoco fijar un momento en el que habría pasado de la racionalidad a la irracionalidad" (Foucault 1983: 318). La diferencia con la epistemología es que Foucault lleva el análisis hasta sus últimas consecuencias: descarta tanto la existencia de un momento fundacional de la razón como la superioridad de un tipo de racionalidad con respecto a otro. La razón se convierte en objeto histórico condicionado por la configuración del saber, por las relaciones institucionales o por la técnica. En este sentido, Foucault también se aleja de la escuela de Francfort y de Jurgen Habermas. Para ellos, la razón se instaura como criterio rector del conocimiento en un momento dado (la Ilustración), para bifurcarse inmediatamente de la mano de Kant (en una razón técnica y en otra moral) y para pervertirse más adelante quedando reducida a una racionalidad instrumental. La posición de Foucault es bien distinta:

> "No admito de ninguna manera la identificación de la razón con el conjunto de las formas de racionalidad que han podido en un momento determinado, en nuestra época, e incluso recientemente,

> ser dominantes en los tipos de saber, las formas de técnica y las modalidades de gobierno o de dominación, campos en los que se dan las aplicaciones más importantes de la racionalidad; dejo de lado el problema del arte que es complicado. Para mí, ninguna forma dada de racionalidad es la razón. Así pues, no veo el motivo por el que se pudiera decir que las formas de racionalidad que han sido dominantes en los tres sectores de los que he hablado se están desmoronando y desapareciendo; no veo desapariciones de este tipo. Veo múltiples transformaciones, pero no veo por qué llamar a esta transformación un desmoronamiento de la razón; se crean otras formas de racionalidad; se crean constantemente; por tanto, no encierra ningún sentido la proposición según la cual la razón es un largo relato que acaba con otro relato que ahora comienza" (Foucault 1983: 313).

Relación entre la *ontología de nosotros mismos* y la *historia crítica del pensamiento*

Llegamos ahora al punto decisivo. Como ya he señalado, Foucault utiliza a Kant para dotar a su trabajo de cierta coherencia retrospectiva a través de dos categorías: la *historia crítica del pensamiento* y la *ontología de nosotros mismos.* Expuestas las líneas generales de ambas, se trata ahora de determinar su relación. Para ello, nada mejor que retomar las palabras del propio Foucault:

> "Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar" (Foucault 1984: 207).

Este es uno de los textos clave para comprender el trabajo de Foucault. En primer lugar, como señaló Habermas, resulta sorprendente la tradición filosófica a la que el filósofo se adscribe. En segundo lugar, parece como si Foucault nos condujera a la encrucijada y nos obligase a elegir: o bien una *analítica de la verdad,* o bien una *ontología de nosotros mismos.* No habla de compatibilidad, sino de "elección filosófica". Caben dos posibilidades: la primera, aceptar que ambas opciones son incompatibles. En este caso, el propio Foucault caería en una contradicción al incluirse aquí en la tradición filosófica que denomina *ontología del presente,*

mientras que como veremos más adelante, en otras ocasiones considera su trabajo desde la perspectiva de una *analítica de la verdad* o una *historia crítica del pen' Sarniento;* la segunda opción es considerar que no existe contradicción entre ambas. En este caso se trataría de articular un tipo de relación que las haga compatibles. En mi opinión, Foucault entiende la *historia crítica del pensamiento,* en tanto que crítica de la verdad, como una cuestión inseparable del problema de la actualidad y del "nosotros". Para él, la cuestión del "presente" se convierte en una interrogación de la que la filosofía no podrá separarse: ¿En qué medida ese "presente" participa de un proceso histórico general? De este modo, la historia crítica del pensamiento se convierte en parte esencial del problema de la ontología de nosotros mismos o, dicho de otro modo, las condiciones históricas que han determinado la construcción de un conocimiento aceptado como verdadero interesan a Foucault en tanto que elemento fundamental para responder a la pregunta clave: ¿Cómo *hemos llegado a ser lo que somos?*

Así planteada, esta cuestión esconde ambos elementos y determina el tipo de relación que puede establecerse. Entre sus pliegues se encuentra presente la doble preocupación foucaultiana: "¿Cómo hemos llegado a ser?" y "¿Qué somos?". A la primera pregunta sólo puede responder una *historia crítica del pensamiento;* a la segunda, una *antología de nosotros mismos.* Sin embargo, ambas no parecen situarse al mismo nivel. En Foucault, el interés por la historia queda subordinado a la necesidad de dar respuesta al problema de la actualidad. De este modo, se articula un tipo de relación entre el pasado y el presente (o entre la historia y la actualidad) que, considerando imprescindibles ambos elementos, hace recaer el acento sobre el segundo. Sin embargo, y esto es lo esencial, no es posible abordar la cuestión del "hoy" sin haber trazado antes una historia crítica del pensamiento que impida la consideración del presente como instancia valorativa y lugar de objetividad. La ontología del presente significa decir "lo que pasa hoy y decir lo que "somos nosotros hoy" sin considerarnos ni en el inicio, ni en el final de un proceso; sino aceptando que el hoy es un día como los otros, o más bien un día que nunca es completamente igual a los demás" (Foucault 1983: 325). Para poder comprender el presente en semejantes términos, es preciso una analítica de la verdad o, en palabras de Foucault, una historia crítica del pensamiento.

Retomando la interrogación inicial, Foucault considera que en la respuesta de Kant a la pregunta *Was ist Aufklárung?* se encuentran los dos elementos claves para comprender el devenir de la filosofía contemporánea: "La lectura de la filosofía en el marco de una historia general y su interpretación como principio de desciframiento de toda sucesión histórica fueron entonces simultáneamente posibles. Y, por esto, la cuestión del "momento presente" se convierte para la filosofía

en una interrogación de la cual no podrá volver a separarse: ¿en qué medida ese momento responde a un proceso histórico general y en qué medida la filosofía es el punto donde la propia historia debe descifrarse en sus condiciones?" (Foucault 1984d:1585)

HISTORIA Y ACTUALIDAD

A lo largo de este capítulo, he repasado la interpretación que Foucault hizo de Kant. Mi intención ha sido mostrar cómo es posible sintetizar dicha lectura a través de dos grandes vectores directores: el primero, el Kant de *Les mots et les choses,* lleva a Foucault a considerar a Kant el filósofo que hizo posible la *épistémê* específica de la modernidad; el segundo, el Kant de *Was ist Aufklarung?,* permite a Foucault formular su visión de la relación entre el presente y el pasado enlazando las dos tradiciones instauradas por Kant (la *analítica de la verdad* y la *ontologia del presente)* con las dos categorías que sintetizan su trayectoria (la *historia crítica del pensamiento* y la *antología de nosotros mismos).*

De este modo, quizá podamos responder ahora a una cuestión fundamental: ¿Cuál es la función de la historia para Michel Foucault? Es el propio filósofo quien responde a esta pregunta: "Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de la cuestión presente" (Foucault 1984e: 376). En otras palabras, siempre que Foucault se acercó a la historia fue desde la relación con su presente y a partir de su interés en responder a la pregunta *¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos?* La historia le interesa porque señala el punto de partida, la cadena que debemos romper para enfrentarnos a nuestra actualidad, el lugar donde las identidades que se nos atribuyen encuentran su coartada. Deleuze lo explicaba del siguiente modo: "Foucault no se convirtió nunca en historiador. Foucault es un filósofo que ha inventado una relación con la historia completamente distinta a la de las filosofías de la historia. La historia, según Foucault, nos cerca y nos delimita, no dice lo que somos sino aquello de lo que diferimos, no establece nuestra identidad sino que la disipa en provecho de eso otro que somos [...]. La historia es lo que nos separa de nosotros mismos, y lo que debemos franquear y atravesar para pensarnos a nosotros mismos [...]. Lo que a Foucault le interesa es la actualidad, eso mismo que Nietzsche denominaba lo inactual o lo intempestivo, lo que es *in actu,* la filosofía como acto del pensamiento" (Deleuze 1986b: 154-155).

De todo lo anterior podría deducirse un cierto antihistoricismo. Al fin y al cabo, si Foucault se interesa por la historia de ciertos conceptos o ideas (la sexualidad, la locura, etc.) no es para demostrar que se trata de las estructuras uni-

versales (cambiantes pero que remiten a una esencia) que fundamentan nuestro presente, sino para enseñarnos que son construcciones contingentes y variables a lo largo del tiempo. Desde luego, para Foucault la historia no tiene la función pedagógica que le otorga Kant: no se trata del lugar donde encontramos las pruebas de la inherente tendencia del género humano hacia el progreso moral. Pese a ello, la filosofía de Foucault es esencialmente histórica: en ningún momento desmiente que nuestra actualidad esté determinada por el pasado del que deriva, lo que niega es que dicho pasado sea el correlato de estructuras universales y esenciales que se repiten, necesariamente, en el presente. José Carlos Bermejo lo ha resumido del siguiente modo: "Será necesario partir de la situación presente, pero sin perder de vista, eso sí, que este presente nuestro no tiene sentido sin referencia al pasado, no ya porque el pasado pueda servir como fundamento del presente, sino porque precisamente lo que aquél nos pone de manifiesto es el carácter abierto del momento actual, su falta de fundamento, su permanente estado de indeterminación" (Bermejo & Piedras 1999: *5-6).* En este sentido, Foucault coincide con Nietzsche en su intento por liberar a la historia de su fundamento metafísico y en su deseo por demostrar la *historicidad* de ciertas ideas que pensábamos universales (la razón, la verdad, etc.).

En definitiva, el proyecto genealógico opone al presentismo legitimador de la *whiggish history* un espíritu *anti-esencialista:* se trata, como diría Bourdieu, de recordar que lo que en la historia aparece como eterno o esencial es sólo el producto de un trabajo de *eternización* que inscribe en el ámbito de lo natural categorías y conceptos que en realidad son pura historia (i.e. cambiantes, contingentes, accidentales) . La historia es la prueba de que las cosas carecen de esencia o, mejor dicho, que la esencia de las cosas no se encuentra en algún lugar más allá del tiempo sino en la propia historia. Así, existe una historia de la razón, como existe una historia de la verdad o de la sexualidad. En realidad, no hay una Razón (ni una Verdad, ni una Sexualidad) sino un pluralismo de la razón, un conjunto de procesos de racionalización que constituyen el devenir del hombre. La genealogía foucaultiana es una filosofía contra la trascendencia o contra las "fatuidades", empleando la expresión de Châtelet (Deleuze 1988b: 5).

Esa lucha contra la trascendencia convierte a la perspectiva genealógica en un instrumento al servicio del presente, en un arma capaz de promover nuevas realidades. En este sentido puede afirmarse que la genealogía participa de un proyecto liberador. Mostrar que lo que hoy nos parece esencial y natural es contingente y circunstancial significa abrir las puertas al cambio: si la sexualidad, la locura, la prisión, no son estructuras trascendentales, sino configuraciones históricas, entonces podrían y *pueden* adoptar una forma diferente en el presente. En definitiva, la historia se coloca al servicio de la actualidad no para legitimarla, sino

para modificarla. Esta relación entre lo intempestivo y lo histórico es la clave del proyecto genealógico. La crítica implica una relación ética con el presente que se resume en la cuestión del "hoy" y en el problema del "nosotros": *Que sommes-nous en ce temps qui est le nôtre!* (Foucault 1988: 1632). La genealogía cobra su sentido a la luz de nuestra actualidad, estableciendo una relación con el presente que la diferencia de la historia presentista. Mientras esta última extrapola al pasado los criterios de normatividad válidos en la actualidad (nuestra distinción entre lo que es científico y lo que no lo es, nuestra definición de la razón, las categorías que articulan nuestra "sexualidad", etc), la tarea de la genealogía es decir lo que somos sin considerar dichos criterios universales. En definitiva, frente a una historia de la similitud que rastrea en el pasado los fundamentos de la moderna racionalidad, la genealogía tiene su origen en una serie de preguntas que interpretan el pasado como diferencia: ¿Qué es lo específico del "hoy"? ¿En qué se diferencia nuestra actualidad y nuestro pasado?

Aunque la historia guarda su autonomía con respecto a la cuestión del "hoy", lo cierto es que cobra su verdadero sentido cuando es puesta en relación con la actualidad. Desde un punto de vista genealógico, la historia no es un saber erudito cuyo objetivo sea proporcionar conocimientos sobre una determinada época, sino parte constitutiva de un proyecto crítico que no está alejado del problema de la modernidad tal y como éste fue definido en *Was ist Aufklarung!*: "Foucault muestra claramente que la relación crítica con el presente no hace sino situar el ejercicio de la crítica en la actualidad, pero también en el seno de un "nosotros" que hace de esta actualidad su propia preocupación" (Kompridis 2003: 645). En definitiva, la historia se encuentra en el corazón mismo de un proyecto emancipador más amplio. Adoptando la forma de una *historia crítica del pensamiento,* sólo ella puede responder a una pregunta ineludible en nuestro intento por comprender la actualidad: *¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos'!* Comprender que lo que somos está determinado por la historia y que la historia es un proceso indeterminado nos lleva a interpretar el presente como la consecuencia del pasado y, al mismo tiempo, como la posibilidad de un futuro distinto: "Va pareciéndome cada vez más que el filósofo, en cuanto es un hombre *necesario* del mañana y del pasado mañana, se ha encontrado y ha tenido que encontrarse siempre en contradicción con su hoy: su enemigo ha sido siempre el ideal de hoy [...] Al poner su cuchillo, para viviseccionarlo, precisamente sobre el pecho de las *virtudes de su tiempo,* delataban cuál era su secreto propio: conocer una *nueva* grandeza del hombre, un nuevo y no recorrido camino hacia su engrandecimiento" (Nietzsche 1886: 156). Esa disección del presente nos abre las puertas "de un porvenir no demostrado todavía" (Nietzsche 1882: 248).

En definitiva, somos lo que somos por nuestra historia, pero ésta no nos remite a una naturaleza inmutable sino al permanente cambio de la cosas. En este sentido, tal y como mostraré tomando como ejemplo la genealogía de la sexualidad, la historia genealógica se convierte en un instrumento para construir un futuro esencialmente indeterminado: "Imaginar un futuro determinado implica la negación de la indeterminación y de la apertura histórica inherente al futuro. Por consiguiente, implica la propia negación del futuro. Por otra parte, no podemos comprender el futuro como un horizonte de posibilidad más que si nuestra orientación hacia dicho futuro nos proporciona una conciencia clara de las nece*sidades* del presente así como de la relación con un pasado anteriormente no reflexionado" (Kompridis 2003: 645).

La *historia crítica del pensamiento* como *analítica de la verdad*

Como hemos visto en el capítulo correspondiente a la relación entre el presente y el pasado, Foucault define la perspectiva genealógica a través de dos líneas complementarias: la *ontología de nosotros mismos* que plantea el problema de la actualidad y del "nosotros" y la *historia crítica del pensamiento* que pretende responder a la pregunta ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos? Esta última cuestión prolonga el eco de la tradición fundada por Kant con objeto de establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero (tradición que Foucault denomina *analítica de la verdad).* A través de esta distinción, Foucault establece como tarea prioritaria de la genealogía una analítica de la verdad que nos permita comprender esta última en su dimensión histórica. De este modo, el filósofo coloca una de las preocupaciones tradicionales de la filosofía de la historia (el problema de la verdad y del conocimiento histórico) en el corazón de su proyecto "¿Puede ser la verdad objeto de conocimiento histórico? ¿Se puede extrapolar nuestro criterio de verdad al pasado? ¿Cómo ha variado históricamente la definición del conocimiento verdadero?". Estas son algunas de las preguntas que la analítica de la verdad pone sobre la mesa y que me propongo analizar a continuación.

Para comprender en qué términos plantea Foucault el problema de lo verdadero es necesario volver sobre la biografía "Michel Foucault" de Maurice Florence que se encuentra en el *Dictionnaire des philosophes* (Foucault 1984c) y que, como ya he señalado, fue redactada por el propio Foucault. Según este último, con *la analítica de la verdad* Kant ha planteado la cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible el conocimiento verdadero. El texto clave para explorar la relación entre dicha crítica y la perspectiva genealógica es esta breve noticia biográfica. Aquí, Foucault habla de un "proyecto general" (Foucault 1984f: 365 y 368) que articula su obra y define sus líneas generales. Dicho proyecto no es otro que construir una *historia crítica del pensamiento,* es decir, un "análisis de las condiciones en que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que estas constituyen un saber posible" (Foucault 1984f: 363). La posibilidad de construir una historia de este tipo pasa por la definición de: a) Los modos de subjetivación del sujeto. Se trata de determinar las condiciones a través de las cuáles el individuo se convierte en sujeto legítimo de un determinado conocimiento; y b) Los modos de objetivación o las condiciones a través de las cuáles algo puede convertirse en objeto de un conocimiento posible.

En definitiva, se trata de establecer los elementos que, en un momento dado, han sido problematizados como objeto de conocimiento. La objetivación y la subjetivación no funcionan de manera independiente, sino que se establece una relación entre ambas. Dicho vínculo determina una tercera dimensión que viene a dotar de volumen a las dos anteriores y que Foucault denomina "los juegos de verdad", es decir, las reglas que posibilitan que algo sea considerado verdadero o falso. De este modo, "la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad, es la historia de las *veredicciones,* entendidas como las formas según las cuáles se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos" (Foucault 1984c: 364). En definitiva, Foucault propone una historia del pensamiento entendida no como una historia de las ideas o de las representaciones, sino como un intento de responder a la pregunta sobre la constitución del saber: "¿Cómo el pensamiento, en tanto que tiene una relación con la verdad, puede tener también una historia?" (Foucault 1984e: 369).

La conexión entre esta lectura retrospectiva y la interpretación que Foucault hace de *Was ist AufklarungJ* es evidente. En ambos casos, el filósofo señala la analítica de la verdad como uno de sus proyectos fundamentales y define su trabajo como el intento de construir una *historia crítica del pensamiento,* es decir, un análisis de las condiciones que han determinado los juegos de verdad que se han sucedido históricamente en Occidente. Como el propio Foucault reconoce, la *historia crítica del pensamiento* no puede adoptar otra forma que la de una historia de la verdad, entendida no como la historia del progreso ideológico de la civilización hacia un conocimiento superior, sino como la historia de las condiciones que han llevado a considerar ciertos discursos como verdaderos . Por otro lado, en sus trabajos sobre Kant Foucault repite la misma idea al situar a la filosofía moderna en la encrucijada: hay que elegir entre una *analítica de la verdad* y *una ontología de nosotros mismos.* En la misma línea, hay que señalar que la idea de escribir una historia de la verdad se repite con insistencia a lo largo de los últimos años de su vida: "Lo que intento hacer es la historia de las relaciones que el pensamiento mantiene con la verdad; la historia del pensamiento en tanto que es pensamiento de la verdad" (Foucault 1983: 325); "Después de todo, aquello a lo que me he sujetado -aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años- es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que

1. "Lo que intento hacer es la historia de las relaciones que el pensamiento mantiene con la verdad, la historia del pensamiento en tanto que es pensamiento de la verdad. Los que dicen que para mí la verdad no existe son espíritus simplistas" (Foucault 1984e: 370).

podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los "juegos de verdad", de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado" (Foucault 1984h: 10).

LA HISTORIA EXTERNA DE LA VERDAD

Foucault no es ni el primero ni el último en plantear una historia de la verdad. Sin embargo, su propuesta es lo suficientemente interesante como para que nos detengamos en ella. En A *verdade e as formas jurídicas,* Foucault (1974), Foucault considera que hay dos maneras distintas de llevar a cabo esta tarea: una historia interna y una historia externa de la verdad (Foucault 1974: 172-173).

En el primer caso se trata de una historia de la verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación: este es, según Foucault, el modelo propuesto por la historia de la ciencia. Aquí se produce una identificación entre verdad y un determinado tipo de racionalidad (la racionalidad contemporánea) que se coloca al final del camino. Se trata de describir la victoria del conocimiento verdadero en su permanente conflicto con la superstición, lo mágico, lo especulativo. Esa historia es "interna" en el sentido de que la verdad es el propio mecanismo de regulación y el análisis consiste en determinar la veracidad de los enunciados científicos. Aunque Foucault comete un error importante al equiparar esa *historia interna de la verdad* con toda la historia de la ciencia[2], lo cierto es que la primera puede asimilarse a un tipo de historia que en los años setenta pasó a denominarse *the whig interpretation of the history of science* (Brush 1995: 215) y cuyo representante más destacado fue Georges Sarton (1913 y 1921). Esta historia se caracteriza por "la necesidad educativa de formular una *historia recurrente,* una historia que aclaramos por la *finalidad del presente,* una historia que parte de las certidumbres del presente y descubre, en el pasado, las formaciones progresivas de la verdad. Así el pensamiento científico se asegura en el relato de sus progresos" (Bachelard 1951: 35-36).

Frente a ello, Foucault propone construir una *historia extema de la verdad.* En lugar de imaginar un vínculo ideal entre verdad y ciencia, es necesario reconocer

2. Como mostraré más adelante, Foucault olvida que fueron los propios historiadores de la ciencia quienes a principios de los años sesenta criticaron lo que él denomina *historia interna de la verdad* (y que ellos denominaron *uthiggish history).* Entre quienes participaron en aquella corriente crítica habría que citar a Crombie (1959), Kuhn (1962), Stocking (1965) o Thackray y Merton (1972).

que en cualquier sociedad existen múltiples espacios donde la verdad se forma y donde ciertas reglas del juego (las "veredicciones" o los "juegos de verdad") determinan los procesos de objetivación y de subjetivación que conforman el saber. La historia de la verdad no puede conformarse con escribir los anales del conocimiento hoy considerado verdadero. No se trata de escribir la historia de la ciencia interpretando el pasado a la luz de las teorías actualmente normativas. El objetivo es más bien determinar las condiciones que hacen posible que una proposición o un discurso adquieran el *status* de verdadero en un momento concreto. Ese campo de posibilidad remite a una experiencia compleja donde se ligan un campo de conocimiento (con conceptos, teorías y disciplinas diversas), un conjunto de reglas (que distinguen lo permitido y lo prohibido, lo natural y lo monstruoso, lo normal y lo patológico, lo decente y lo que no lo es, etc.) y un modo de relación del individuo consigo mismo (a través del cuál reconocerse como sujeto en medio de los otros). De este modo, la verdad participa de un dominio del saber, de un tipo de normatividad y de un modo de relación que el sujeto establece consigo mismo. Sólo una *historia externa* de la verdad puede dar cuenta de ese juego de interacciones. Para ello, Foucault propone recuperar a Nietzsche: "Únicamente desembarazándonos de esos grandes temas del sujeto de conocimiento -al mismo tiempo originario y absoluto- sirviéndonos para ello eventualmente del modelo nietzscheano, podremos hacer una historia de la verdad" (Foucault 1974: 184).

HIPÓTESIS Y LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN PARA UNA HISTORIA DE LA VERDAD

La perspectiva genealógica plantea tres grandes problemas con respecto a la cuestión de la verdad. En primer lugar, la crítica de la verdad como correspondencia formulada por Nietzsche y desarrollada por Foucault. En segundo lugar, la definición de un nuevo modelo a partir del cuál pensar la verdad en su historicidad: *la economía política de la verdad.* En tercer lugar, la crítica nietzscheana de la voluntad de verdad que Foucault convierte en un análisis de la relación saber-poder.

La crítica de la verdad como correspondencia tiene su origen en Nietzsche. Antes de repasar su trabajo, será necesario tomar algunas precauciones. Como ha señalado Holger Schmid, su pensamiento no puede ser reducido a *slogans* del tipo "la verdad no existe", sino que debe ser comprendido como oposición a una concepción dogmática de la verdad (Schmid 1999: 153). El texto fundamental es *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdad y mentira*

en sentido extramoral, Nietzsche 1873) que Nietzsche dictó en 1873 a su amigo Gersdoff y que finalmente fue publicado en 1903. Aquí, ía crítica de la Verdad con mayúsculas se relaciona con la idea de que "el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad" (Nietzsche 1873: *20).* En este ensayo (en el que se anticipan algunos aspectos del análisis del lenguaje de Wittgenstein), Nietzsche critica a quienes defienden la naturaleza universal y atemporal de la verdad y señala la imposibilidad de alcanzar la "cosa en sí" (la verdad pura) prescindiendo de los hombres (Nietzsche 1873: 28). Frente a ello, se afirma el carácter *convencional* de la verdad, reducida a "designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria" (Nietzsche 1873: 20). El problema es, sin embargo, saber de dónde procede la voluntad de verdad de los hombres. Para Nietzsche, dicho impulso está en relación con el deseo del hombre de vivir en sociedad y con su necesidad de un "tratado de paz" (Nietzsche 1873: 20) que establezca lo que es verdadero y lo que es falso. De este modo, la verdad nace del compromiso que una sociedad establece para existir y está en relación con sus necesidades: lo verdadero son aquellas "mentiras" que favorecen la adaptación y/o el mantenimiento de una sociedad. En resumen, la verdad es "una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son" (Nietzsche 1873: 25).

Desde el punto de vista genealógico, la verdad de un discurso no está condicionada por su adecuación a los criterios de normatividad dominantes en el presente: "Estos ingenuos historiadores denominan "objetividad" justamente a medir las opiniones y acciones del pasado desde las opiniones comunes del momento presente: aquí ellos encuentran el canon de todas las verdades. Su trabajo es adaptar el pasado a la trivialidad del tiempo presente *(Zeitgemass)* mientras, por el contrario, llaman "subjetiva" a cualquier historiografía que no tome como canónicas aquellas opiniones comunes y normales. ¿No se introduce ya una cierta ilusión incluso en la opinión más elevada del término "objetividad"? Suele entenderse generalmente esta palabra como un estado en el que el historiador contempla un acontecimiento en todos sus motivos y consecuencias con una pureza tal que no haya de ejercer ningún efecto sobre su subjetividad" (Nietzsche 1874: 88-89). La verdad, por tanto, es un acuerdo tácito entre personas, grupos o colectividades: "Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado, como en un *templum,* a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por mor de

la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en *su propia* esfera" (Nietzsche 1873: 27). La verdad es un producto, el resultado de un juego de fuerzas. En este sentido, no existe ni una naturaleza ni una esencia de la verdad que se reflejen en el mundo. La verdad no está determinada por su correspondencia con la realidad, no es ni paradigma de conocimiento ni representación de una experiencia original. Es una construcción heterogénea e históricamente condicionada.

De este modo, la perspectiva genealógica pone sobre la mesa el problema de la *historicidad de la verdad'*- "Mi objetivo será mostrarles cómo las prácticas sociales pueden engendrar ámbitos de saber que no solamente hacen aparecer nuevos objetos, conceptos nuevos, nuevas técnicas, sino que además engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento [...]. La verdad tiene su historia" (Foucault 1974: 170). Foucault propone convertir a la verdad en un objeto histórico, demostrar su carácter contingente y estudiar sus variaciones a lo largo del tiempo. No existe una Verdad universal, ni eterna, ni libre (como señalaba Paul Veyne, "verdad es una palabra que no debe utilizarse más que en plural", Veyne 1992: 32), sino distintos *regímenes de verdad* que cambian dependiendo de la cultura y del período al que nos referimos. Dichos regímenes están sometidos a variaciones relacionadas con modificaciones en los juegos de saber-poder y en los modos de subjetivación. A través del triángulo verdad-poder-subjetividad, Foucault define su proyecto como una historia crítica del pensamiento, entendido este último no cómo una formulación teórica, sino como las maneras de decir, hacer, conducirse, donde el individuo se manifiesta y actúa como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí y de los otros. En definitiva, el pensamiento como acción que implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación consigo mismo y con los otros.

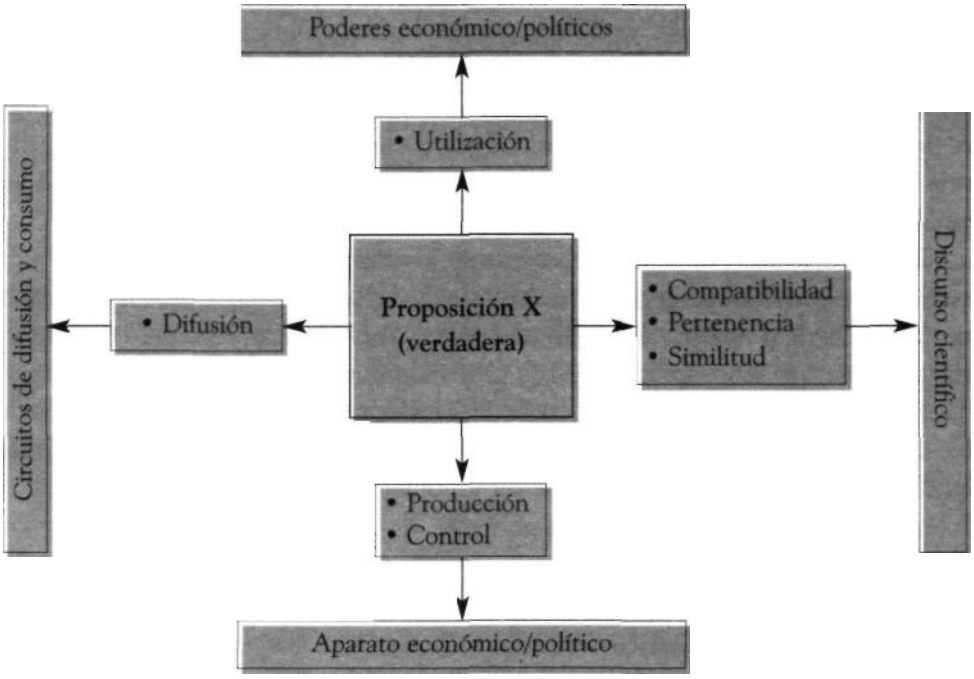
Para seguir a la verdad en sus modificaciones, Foucault propone definir su *economía política.* Como cualquier otro universal, la verdad se ha colocado en un espacio ideal alejado de las prácticas concretas. Sin embargo, "la verdad no está fuera del poder ni sin poder [...]. La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su *política general de la verdad"* (Foucault 1977e: 143). Foucault entiende por *economía política de la verdad* el heterogéneo conjunto de técnicas y de procedimientos que históricamente han determinado las condiciones de existencia de los juegos de verdad *(Wahrsagen).* En definitiva, se trata de enunciar cuáles son las condiciones de posibilidad que determinan que un enunciado sea verdadero o sea falso, quienes son los encargados de dictaminar aquello que es verdadero, cuáles son los procedimientos y técnicas que

participan en la producción de la verdad, etc. En Occidente, durante los últimos siglos dicha economía política se ha caracterizado por cuatro aspectos:

- La verdad se ha apoyado en el discurso científico y en las instituciones que lo detentan. El que una proposición o un discurso sean considerados verdaderos está en relación con su adecuación, compatibilidad y/o similitud con el discurso científico. Esto no implica que una proposición o discurso no-científico sea necesariamente falso; sin embargo, para entrar en el terreno de lo verdadero deberá respetar una cierta compatibilidad con los criterios de normatividad científica.

- La verdad está sometida a una constante incitación económica y política. El poder ha demostrado una permanente necesidad de verdad. Frente a quienes consideran que la bondad, la honestidad y la integridad forman parte de la esencia del discurso verdadero, Foucault sugiere una definición distinta: "La verdad

LA ECONOMÍA POLÍTICA *DE* LA VERDAD



no es el descubrimiento de lo desconocido, es lucha, estrategia, conquista, victoria" (Gradev 1994: 42). Sus orígenes son oscuros, su producción está relacionada con turbios manejos, su naturaleza es nebulosa.

- En relación con este último punto, la verdad, "es el envite de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social" (Foucault 1977e: 144), es la causa de luchas políticas y el objeto de deseo de los diferentes grupos sociales. En este sentido, la verdad remite a una violencia: es el correlato de una voluntad de poder que la perspectiva genealógica se propone desenmascarar.

- La verdad es un objeto de difusión y de consumo. La verdad no es algo estático, sino un objeto móvil, contingente, cambiante, que circula por determinados circuitos encaminados a hacerla llegar al mayor número de personas posibles.

A partir de esta definición, Foucault entiende que en los últimos años hemos asistido a una modificación en la relación entre los intelectuales y la verdad (Moro 2002). En su opinión, hasta mediados del siglo pasado el intelectual dominante era el "intelectual universal", que detentaba la verdad y la oponía al despotismo del poder. Su función era hacer partícipes de la misma al resto de los ciudadanos. La verdad era universal y ocupaba un determinado lugar: el espacio situado enfrente del poder y poblado por los intelectuales. Como señala Roland Barthes, el "lugar de la verdad" determina el "lugar del intelectual": "Como todo ser mítico, el intelectual participa de un tema general, de una sustancia: el *aire,* es decir (aunque ésta sea una identidad poco científica) el *vacío.* En su superioridad el intelectual planea, no se *pega* a la realidad [...] su nivel de altura adecuado es el de las nubes" (Barthes 1957: 188).

Con la aparición de lo que Foucault denomina el "intelectual específico"[3], la verdad cambia de carácter (de lo universal a lo local) y de lugar (de los cielos a la tierra). La verdad no está al margen del poder, sino que es el resultado de los juegos de poder que recorren la sociedad. Quien detenta un discurso verdadero, aunque sea de manera local, está inmerso en relaciones de poder. La verdad ha dejado de ser ese animal mítico que recorría los caminos de la metafísica para convertirse en un objeto histórico. Ha pasado de ser un objeto natural a una construcción.

3. Foucault entiende que se ha producido un desplazamiento a partir de la Segunda Guerra Mundial. A partir de ese momento, el papel del intelectual no será el de situarse a la vanguardia para decir la verdad a la sociedad, sino luchar contra las formas de poder allí donde este es a la vez objeto e instrumento.

FORMAS DE PRODUCCIÓN DE LA VERDAD: EL DERECHO

La perspectiva genealógica se define como un intento de reintegrar a la verdad en la historia. Frente a quienes la definen como correspondencia de la realidad, la genealogía considera la verdad como una convención variable en el tiempo y en el espacio. Desde el punto de vista genealógico, lo verdadero ha dejado de participar de lo universal, lo absoluto, lo sustancial, lo natural, lo esencial para pasar a formar parte de lo contingente, lo variable, lo cambiante, lo histórico.

En este sentido, y dado que la verdad no remite a esencia alguna, Foucault va a interesarse por sus formas de producción. La verdad es un *producto* histórico resultado de un conjunto heterogéneo de tecnologías: la encuesta judicial, el examen, la confesión, etc. Con objeto de elucidar las formas de producción de la verdad, Foucault sitúa el punto de partida de su trabajo en la distinción entre *Erfindung* (invención) y *Ursprung* (origen) que Nietzsche utiliza en numerosas ocasiones. Así por ejemplo, el filósofo alemán comienza *Über Wahrheit una Lüge iva aussermoralischen Sinne* con un párrafo que indica el sentido de esta oposición,

> "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal": pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer" (Nietzsche 1873: 17)[4].

Para Nietzsche, el conocimiento no tiene *Ursprung* (origen) sino *Erfindung* (invención). El intelecto carece de existencia universal, fue inventado en un momento concreto. De hecho, "hubo eternidades en las que no existía, [y] cuando de nuevo se acabe todo, para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana" (Nietzsche 1873: 17). En *Diefrohliche Wissenschaft* (Nietzsche 1882), Nietzsche critica a Schopenhauer por hablar del origen de la religión *(der Ursprung der Religionen,* Nietzsche 1988 **III,** 494) como de un sentimiento metafísico que estaría

4. "In *irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalh gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen* erfanden. *Es war die hochmüthigste und verlo*genste Minute *der* Weltgeschichte: *aber doch nur eine* Minute. *Nach wenigen* Athem^ügen *der Natur entante das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben."* (Nietzsche 1988 I, 875. La redonda es mía).

presente en todos los hombres y que contendría, como una semilla, el germen de cualquier religión (Nietzsche 1882: 137). Nietzsche entiende que Schopenhauer se equivoca al suponer que la religión tiene una existencia previa e independiente de su manifestación histórica. Para Nietzsche, *"das metaphysische Bedürfniss ist nicht der Ursprung der Religionen"*, Nietzsche 1988 III, 494) sino que hubo una invención *(Erfindung)* de la religión. En resumen, en la obra de Nietzsche *Erfindung* hace referencia tanto a una ruptura (la aparición repentina de algo nuevo) como al origen humilde de las cosas. Frente a la magnificencia del *Ursprung,* concebido como el momento en el que aquello que tenía una (pre-) existencia metafísica ingresa en la historia, la *Erfindung* remite a la lucha de fuerzas que se sitúa en el origen de las cosas. A la solemnidad del origen, la genealogía opone lo azaroso de la invención.

Desterrada del mundo ideal, la verdad ha perdido su *Ursprung* y ha pasado a tener una *Erfindung.* La verdad es una invención, un producto histórico resultado del conflicto entre diferentes intereses y que adopta diversas formas siguiendo las modificaciones de su régimen político. La verdad ha sido, por tanto, producida: no tiene origen, no está inscrita en el ser humano, no constituye el más antiguo de los instintos del hombre y no hay nada en la naturaleza humana que pueda considerarse su germen. La verdad, como el conocimiento, tiene una relación con los instintos, pero no por formar parte de ellos sino por ser el resultado de su lucha.

Desde el punto de vista genealógico, el problema es doble: describir la verdad en su dimensión histórica y determinar sus condiciones de producción. En Occidente, el derecho y las prácticas jurídicas han sido uno de los principales instrumentos de producción de lo verdadero. Quizá por ello, Foucault analizó "las formas jurídicas en tanto que lugar de origen de un número determinado de formas de verdad" (Foucault 1974: 172). Su objetivo era determinar en qué condiciones, bajo qué formas y de acuerdo con qué reglas la verdad ha sido históricamente producida a través de la promulgación y de la aplicación de leyes. Foucault comienza su estudio sobre las formas jurídicas en Grecia. Allí, encontramos la que el filósofo considera la primera elaboración de una forma jurídica: la encuesta *(l'enquête).* Tres son sus características fundamentales. En primer lugar, la encuesta se apoya en las formas racionales de la prueba y de la demostración: *l'enquête* traduce una preocupación fundamental en relación con la producción de la verdad (¿Cómo producir la verdad? ¿En qué condiciones? ¿De acuerdo con qué reglas?) a través de sistemas racionales y científicos. En segundo lugar, esta preocupación está ligada al desarrollo de un arte de la persuasión: lo importante es convencer a la gente de la verdad de lo que se dice (es decir, obtener la victoria a través de la verdad). En tercer lugar, la producción jurídica

de lo verdadero tiene su correlato en la constitución de un tipo de saber: el conocimiento a través de la acumulación de testimonios y de recuerdos. Naturalistas, botánicos, geógrafos, historiadores y viajeros van a sentar las bases de un conocimiento erudito que, más tarde, Aristóteles convertirá en enciclopédico. La encuesta en tanto que forma jurídica de lo verdadero quedará en el olvido para ser recuperada en la Edad Media.

Un segundo momento en la historia de la producción jurídica de la verdad corresponde al contacto entre los pueblos germánicos y el Imperio Romano. El antiguo derecho germánico, muy próximo al derecho griego arcaico, puede caracterizarse a través de tres trazos. En primer lugar, no existe acción pública. La colectividad (ya sea la sociedad o un determinado grupo) no está representada en el procedimiento y el proceso judicial se simplifica al máximo: para que tenga lugar sólo es necesario que alguien se sienta agraviado y que culpe de dicho agravio a otra persona. Lo que hoy denominamos acción pública está presente sólo en dos casos excepcionales: la homosexualidad y la traición. Sólo entonces la comunidad intervenía y exigía al individuo una reparación. En segundo lugar, el derecho germánico se convierte en una manera reglada de hacer la guerra: toda vez un individuo se declaraba víctima y reclamaba una reparación a un segundo, el procedimiento judicial se convertía en una continuación de la lucha entre ambos. El derecho germánico no opone la guerra a la justicia ni identifica la justicia con la paz. Al contrario, es una manera reglada de acabar con el enemigo siguiendo un determinado procedimiento. De este modo, la venganza se institucionaliza a través del derecho. La tercera característica es la posibilidad de llegar a un acuerdo que interrumpiera la escalada de venganza. El derecho establecía un mecanismo que hacía posible evitar la violencia del proceso mediante el recurso al arbitraje. El arbitro establecía una determinada cantidad monetaria que el acusado podía pagar para salvar su vida.

Este antiguo derecho germánico se oponía radicalmente al romano, que se apoyaba en la figura de un tercero (el Estado). La desintegración del imperio provocó que ambos modelos entrasen en litigio en numerosas ocasiones a lo largo del período comprendido entre los siglos V y VIII, de manera que cuando comenzaba a esbozarse un estado fuerte el derecho romano se revitalizaba y, cada vez que se producían fenómenos de disolución o de dispersión, reaparecía el derecho germánico. Esta es la razón por la que el derecho feudal adoptó mayoritariamente el modelo germánico.

El derecho feudal se basó en lo que Foucault denomina la prueba *(l'épreuve).* De este modo, cuando un individuo acusaba a otro, "el litigio entre los dos se resolvía mediante una serie de pruebas aceptadas por los dos y a las que ambos se sometían. Este sistema era una forma de probar no tanto la verdad, como la fuerza, el peso de quien hablaba" (Foucault 1974: 203). Existían varios tipos de

pruebas. En primer lugar, las pruebas sociales. En muchos casos, el individuo podía demostrar su inocencia presentando un cierto número de personas que testimoniasen a su favor sin conocer siquiera las circunstancias del litigio. De este modo, se valoraba el peso social del individuo, la cantidad de apoyo que podía obtener dentro del grupo, su importancia relativa para la colectividad. En segundo lugar, las pruebas verbales. A lo largo del procedimiento, el individuo debía jurar su inocencia a través de determinadas fórmulas rigurosamente establecidas. Si se equivocaba al pronunciarlas era condenado, al margen de que fuera o no culpable del crimen del que se le acusaba. En determinados casos (menores, mujeres) el acusado podía ser reemplazado por otra persona. En tercer lugar, las pruebas mágico-religiosas del juramento. El acusado debía jurar su inocencia, en caso de no hacerlo era condenado. Por último, las pruebas físicas u ordalías. Se sometía al individuo a diversas pruebas para determinar su inocencia (por ejemplo, en época de Carlomagno se le obligaba a caminar sobre unas brasas y se le condenaba si las cicatrices permanecían durante más de dos días). Este conjunto de procedimientos demuestran que el derecho feudal (heredero del germánico) planteaba la resolución del conflicto en términos bélicos: sólo existía la victoria o la derrota, el problema de la verdad era secundario.

El sistema feudal desapareció a finales del S.XII, dejando paso a nuevas formas jurídicas que están en la base del derecho moderno. En opinión de Foucault, "lo que se inventó entonces es algo que no concierne tanto a los contenidos como a las formas y posibilidades del saber. Lo que se inventó en el derecho de esta época fue una forma determinada de saber, una condición de posibilidad del saber, cuyo destino será capital en el mundo occidental. Esta modalidad de saber fue *l'enquête* (la encuesta, Foucault 1974: 209-210)". ¡¿*enquête* introdujo una serie de transformaciones. En primer lugar, la justicia se impone desde el poder, de arriba hacia abajo. La justicia deja de ser un problema entre individuos para convertirse en la aceptación de una serie de reglas que se aplican en cada caso concreto. De este modo, los individuos pierden el derecho a resolver sus conflictos y aceptan someterse a un poder exterior a ellos. La consolidación de un poder judicial ajeno a las personas en litigio tuvo como consecuencia la aparición de una nueva figura, el fiscal, que representaba tanto los intereses de la comunidad como los del soberano y que simbolizaba la apropiación del proceso judicial por parte del poder político. Estas modificaciones se acompañan de la sustitución de la noción de infracción por la de daño. Mientras el objetivo del derecho feudal era reparar el daño que un individuo había causado a otro, la encuesta se apoya en el concepto de infracción, según el cual infractor se define por haber quebrado el orden establecido por el soberano, que surge en este momento como figura jurídica. De este modo, las monarquías occidentales se

fundaron sobre una apropiación de la justicia que tuvo en la encuesta su correlato jurídico. Una modalidad particular de la encuesta (que se define como un modo de establecer la verdad ligado a la gestión administrativa) fue utilizada por la Iglesia bajo el nombre de *inquisitio.* Sin embargo, fue la política quien posibilitó el desarrollo de esta forma de saber-poder. De este modo, la encuesta se desarrolló no sólo como procedimiento judicial sino como la forma general del saber que sustituye a la prueba. Es esta modificación de la relación entre el saber y el poder lo que Foucault considera fundamental: "La encuesta es precisamente una forma política, una forma de gestión, de ejercicio de poder que, a través de la institución judicial, se convirtió en la cultura occidental en una forma de autentificar la verdad, en una forma de adquirir cosas que serán consideradas como verdaderas y transmitirlas. La encuesta es una forma de saber-poder, y el análisis de esas formas deberá conducirnos al análisis más estricto de las relaciones existentes entre los conflictos de conocimiento y las determinaciones económico-políticas" (Foucault 1974: 221).

A finales del siglo XVIII y principios del XIX se consolida la forma jurídica específica de nuestra sociedad (la sociedad disciplinaria): *l'examen* (el examen). La aparición de dicha modalidad está ligada a una transformación del sistema judicial en numerosos países. Aunque dicha transformación fue profunda, puede resumirse en dos aspectos fundamentales: una nueva definición del criminal y la aparición de la prisión como sistema punitivo. En primer lugar, el crimen deja de guardar relación con el pecado o la falta y pasa a ser considerado un daño: el criminal es definido como un enemigo social. El objetivo de la sociedad disciplinaria será no sólo castigar su conducta, sino evitar que se produzca. En segundo lugar, deportación, trabajo forzoso, o pena capital fueron sustituidos (si no totalmente, sí como mecanismos punitivos fundamentales) por la prisión, que se generaliza a lo largo del siglo XIX. En resumen, "toda la penalidad del XIX se convirtió en un control, en un control no tanto de si lo que hacen los individuos es o no conforme a ley, cuanto de lo que pueden hacer, de lo que son capaces de hacer, de lo que están a punto de hacer" (Foucault 1974: 226). La noción ligada a este cambio es la de *peligrosidad,* que implica considerar a los individuos en razón de sus virtualidades y no tanto en razón de sus actos.

Ejemplo de este cambio es el *panóptico* de Jeremy Bentham, metáfora arquitectónica de la sociedad disciplinaria. El panóptico es un modelo de institución ideado para aplicarse a prisiones, escuelas, hospitales, hospicios y fábricas. Se trata de un edificio en forma de anillo en cuyo centro hay un patio con una torre. El anillo se divide en numerosas celdas donde se instala a trabajadores, presos y locos que son controlados por un vigilante situado en la torre central. De este modo, todos los actos realizados por un individuo situado en la zona de

las celdas pueden ser controlados por el vigilante de la torre. El panóptico se convierte en metáfora y realidad de una sociedad que ya no es aquella del espectáculo, sino de la vigilancia.

Surge además un nuevo tipo de reclusión: frente al modelo específico del siglo XVIII que excluía a los individuos del grupo social, el encierro del siglo XIX tiene como función la de ligar a las personas a los aparatos de producción, de formación, de reforma y de corrección de la sociedad. Ya no se trata de excluir a los marginados apartándolos de la sociedad, sino de fijarlos dentro de la misma. Las fábricas los vinculan al aparato productivo, las escuelas a un tipo de saber, las cárceles a un modelo de corrección. Como señalaba Deleuze, el panoptismo se ha convertido en el suelo que pisamos: "No sólo se trata a los prisioneros como niños, sino que también se trata a los niños como prisioneros. Los niños sufren una infantilización que no les corresponde. En este sentido es cierto que las escuelas son un poco prisiones, y las fábricas lo son aún mucho más. Basta con ver la entrada de Renault, o en otros lugares donde se reparten tres bonos al día para hacer pis" (Foucault 1972: 109). En la misma línea, Foucault radiografió nuestra sociedad con dos preguntas: "¿Puede extrañar que la prisión celular con sus cronologías ritmadas, su trabajo obligatorio, sus instancias de vigilancia y de notación, con sus maestros en normalidad, que relevan y multiplican sus funciones de juez, se haya convertido en el instrumento moderno de la penalidad? ¿Puede extrañar que la prisión se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales se asemejan a las prisiones;'" (Foucault 1975: 230).

En *Surveiller et punir* (1975), Foucault define las características principales del examen como forma jurídica característica de nuestra contemporaneidad que combina la vigilancia y el castigo, regulando en su interior un tipo de relación entre saber y poder. Así, podemos explicar el desarrollo de las ciencias humanas dentro del dispositivo definido por el examen: son ciencias cuya función primera es clasificar, vigilar, determinar la posición exacta del individuo dentro de una sociedad (y, lo que es más importante, su peligrosidad). Esta forma de saber-poder no dará lugar a las grandes ciencias de la observación, como sucedía con la encuesta, sino a lo que llamamos "ciencias humanas": psiquiatría, psicología, sociología. La *liaison* saber-poder definida por el examen se caracteriza por tres rasgos:

- *El examen invierte la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder*. Hasta el siglo XIX, el poder tiene un carácter esencialmente exhibicionista: se expone, se manifiesta, se hace visible. El poder regula un ceremonial a través del cual se muestra como triunfo: la coronación del soberano, la rendición del vencido, el martirio del condenado, etc. Por el contrario, aquel sobre el que se ejerce

permanece en el anonimato, forma parte de una masa anónima cuya función es mirar. A partir del siglo XIX el poder disciplinario se despliega en su invisibilidad, sometiendo a una visibilidad obligatoria a aquellos sobre los que se aplica. Con la disciplina, el poder pasa de observado a observador. Su mirada no será otra que el examen, entendido como el conjunto de técnicas encaminadas a "objetivizar" al individuo definiéndolo a partir de una serie de parámetros. La disciplina establece su propia ceremonia, "y el examen es la técnica por la cual el poder, en lugar de emitir los signos de su potencia, en lugar de imponer su marca a los sometidos, mantiene a estos en un mecanismo de objetivación. En el espacio que domina, el poder disciplinario manifiesta, en cuanto a lo esencial, su poderío acondicionando objetos. El examen equivale a la ceremonia de esta objetivación" (Foucault 1975: 192).

- *El examen hace entrar al individuo en un campo documental.* El examen, que somete a los individuos a permanente vigilancia, se fundamenta sobre el desarrollo y la acumulación de una inmensa masa documental. Siguiendo los métodos utilizados por la burocracia administrativa, el examen elabora, a partir de las diferentes instituciones que articula, numerosos informes sobre el individuo: el colegio (calificaciones académicas y sobre el comportamiento de los individuos), el hospital (informes médicos), el cuartel militar. De este modo, el examen inaugura dos posibilidades: la constitución del individuo como un "objeto" descriptible y la constitución de un sistema que permite comprender y predecir la función del individuo en la sociedad.

- *El examen hace de cada individuo un "caso" concreto.* No hay que entender este término en su acepción jurídica, más bien se refiere "al individuo tal como se le puede describir, juzgar, medir, comparar a otros y esto en su individualidad misma" (Foucault 1975: 196). Antes del siglo XIX, la descripción detallada de la vida de un individuo (normalmente bajo la forma de biografía) era tanto un privilegio como un testigo del poder del personaje fotografiado. El objetivo era conservar su memoria frente al paso de los años. Con la sociedad disciplinaria, la biografía adopta la forma de informe y la descripción de la individualidad se convierte en un mecanismo de control. En definitiva aparece una nueva figura (el individuo) como sujeto y objeto de saber: "En un régimen disciplinario, la individualización es en cambio "descendente": a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a ser más fuertemente individualizados; y por las vigilancias más que por las ceremonias, por observaciones más que por los relatos conmemorativos, por medidas comparativas que tienen la "norma" por referencia" (Foucault 1975: 197).

LA VOLUNTAD DE VERDAD Y EL SABER-PODER

El intento genealógico de reintegrar a la verdad en la historia a través de la descripción de sus regímenes de producción tiene que ser contextualizado en el marco general de la historia y de la historia de la ciencia. En el caso de Nietzsche, la pregunta por el valor de la verdad introduce, en opinión de Deleuze, una ruptura en la historia de la filosofía: "Kant es el último de los filósofos clásicos: Nunca pone en cuestión el valor de la verdad, ni las razones de nuestra sumisión a lo verdadero" (Deleuze 1967: 134)- Ciertamente, el propio Nietzsche era consciente de la distancia que le separaba de Kant: "Ha llegado por fin la hora de sustituir la pregunta kantiana *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* por una pregunta distinta: *¿Por qué es necesaria la creencia en tales]UIC10S¡* " (Nietzsche 1886: 23)[5]. En el caso de Foucault, su punto de partida es la crítica del tipo de historia que juzga el conocimiento del pasado a partir de los criterios dominantes en el presente,

> "Creo que estamos ante una de las formas, quizá haya que decir una de las costumbres más nocivas del pensamiento contemporáneo, diría incluso del pensamiento moderno o, en todo caso, del pensamiento posthegeliano: el análisis del momento presente como si éste fuera precisamente en la historia el momento de la ruptura o el momento del balance, o del cumplimiento, o el de la aurora que retorna. La solemnidad con que toda persona que mantiene un discurso filosófico refleja su propio momento me parece un estigma. Digo esto porque lo he hecho yo mismo [...]. Creo que debemos tener la modestia de decirnos que, por una parte, el momento en el que vivimos no es el momento único, fundamental o que irrumpe en la historia [...]. No concediéndonos la facilidad algo dramática o teatral de afirmar que en este momento en el que nos encontramos es, en lo más profundo de la noche, el de la perdición mayor, o en el despuntar del día, aquel en el que el sol triunfa, etc. No, es un día como los otros, o más bien es un día que nunca es igual completamente a los demás" (Foucault 1983: 325).

Dado que los criterios de normatividad del presente no pueden ser extrapolados al estudio del pasado, Foucault propone analizar los distintos regímenes

5. Una buena síntesis del diálogo de Nietzsche y Kant, entendido no tanto en clave de ruptura como de revisión, la encontramos en el trabajo de Olivier Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant* (Reboul 1974).

que, a lo largo de la historia, han determinado la configuración de lo verdadero. Su objetivo era comprender el conocimiento de otras épocas a partir de sus propias reglas, a partir de su propia economía. En este sentido, la propuesta de Foucault no era tan original como el propio autor pretendía: "Mi problema siempre ha sido otro: la verdad [...]. No me propongo la sociología histórica de una prohibición, sino la historia política de una producción de la verdad [...]. Pronto comprenderán [los historiadores] que la historia de Occidente no se puede disociar del modo en que la *verdad* se produce e inscribe sus efectos [...]. La historia de la verdad -del poder propio de los discursos aceptados como verdaderos- está todavía por hacer" (Foucault 1977e: 143 y 156). En realidad, los historiadores (especialmente los historiadores de la ciencia) habían comprendido bastante antes que el propio Foucault la necesidad de criticar la historia presentista que juzgaba el conocimiento del pasado a partir de los estándares de racionalidad contemporáneos. Como han señalado varios autores (Graham 1981: 3; Brush 1995: 215; Hull 2000: 71; Winsor 2001: 232), una de las señas de identidad de la nueva historia de la ciencia que se consolidó a principio de los años sesenta (una década antes de que Foucault expusiera su crítica) fue, precisamente, el rechazo de la historia presentista dominante hasta ese momento. Autores como Alistair Crombie (1959) o Thomas Kuhn (1962: 21-23) anticiparon claramente la crítica de Foucault: "El historiador de la Ciencia perdería enormemente si cayera en la tentación de hacer uso del superior conocimiento moderno para evaluar los descubrimientos y teorías del pasado. Es precisamente al hacer esto cuando se expone a los mayores peligros [...]. La preocupación del historiador de la Ciencia es la interpretación de las metas, concepciones y soluciones del pasado *tal como se dieron en el pasado"* (Crombie 1959: 18-19).

Por lo tanto, no cabe entender la *historización* de la verdad como una aportación original de Foucault. Antes bien, dicha historización se incluye en un movimiento crítico más amplio que, en el caso de la historia, se remonta a *The Whig Interpretation of History* de Herbert Butterfield (1931). Sin embargo, la genealogía sí que aporta un elemento original en su pregunta por el valor de lo verdadero: su crítica de la voluntad de verdad,

> "El vínculo esencial entre Nietzsche y Foucault es su crítica de la verdad comprendida del siguiente modo: ¿cuál es la *voluntad* de verdad presupuesta por un discurso "verdadero", una voluntad que ese discurso no puede sino ocultar? En otras palabras, la verdad no presupone un método capaz de descubrirla, sino procedimientos y procesos, formas de quererla. Tenemos siempre las verdades que nos merecemos, en función de los procedimientos del saber (y especialmente

> de los procedimientos lingüísticos) de los procesos de poder, de los modos de subjetivación o individuación de los que disponemos. Para descubrir directamente la voluntad de verdad es preciso imaginar discursos no verdaderos que se confunden con sus propios procedimientos, como los de Roussel o Brisset: su no-verdad es también una verdad salvaje" (Deleuze 1986: 187).

Deleuze tiene razón al señalar que lo específico de la perspectiva genealógica no es tanto la descripción de los *jeux de vérité* (Foucault) o *Wahrsagen* (Nietzsche), sino el intento de desenmascarar la voluntad de poder que la verdad esconde. Como ya he indicado, esta idea se repite en numerosas ocasiones en Nietzsche, quien convierte la pregunta sobre la historicidad de la verdad en una evaluación de nuestra voluntad de verdad. Foucault retoma la crítica nietzscheana en su lección inaugural en el *Collège de France,* pronunciada el dos de diciembre de 1970 y publicada un año más tarde bajo el título de *Lordre du discours* (Foucault 1971b). Allí, el filósofo francés comenzaba su exposición con la siguiente hipótesis: "Supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad" (Foucault 1971b: 14). Foucault considera que existen tres procedimientos de exclusión que han determinado históricamente la validez de los discursos: la prohibición, la separación y el rechazo, y la oposición entre lo verdadero y lo falso. Esta última dicotomía le sirve para plantear su crítica de la voluntad de verdad en términos muy similares a los de Nietzsche. La línea divisoria que separa lo verdadero de lo falso no es, en opinión de Foucault, ni arbitraria, ni institucional ni violenta. Más bien se trata del correlato de una voluntad de saber que atraviesa nuestra historia y que se constituye como un sistema de exclusión contingente y cambiante. En otras palabras, la voluntad de verdad tiene su propia historia. En época de Hesíodo, por ejemplo, el discurso verdadero permanecía asociado al ejercicio del poder y adoptaba una forma ritual: la corte de justicia, la profecía del futuro, etc. Un siglo más tarde, el platonismo introduce una modificación fundamental al disociar poder y verdad. La separación entre saber y poder es, según Foucault, la clave para comprender la voluntad de verdad que ha recorrido Occidente desde hace siglos. Todo ha sucedido como si, a partir de Platón, la voluntad de verdad se escondiera bajo la propia definición de lo verdadero, manifestándose como historia de lo que puede y debe ser conocido, historia del sujeto que conoce, historia de las técnicas y de los instrumentos de conocimiento. Lo esencial es que, durante los dos últimos milenios, el discurso verdadero, liberado del deseo y del

poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que le atraviesa, y viceversa, dicha voluntad de verdad no se manifiesta en la enunciación de lo verdadero. Esto ha derivado en la idea de la verdad como un concepto universal, noble, elevado y en una ignorancia de la voluntad de verdad de la que sólo hemos podido escapar a través de la línea que une a Nietzsche, Artaud y Bataille.

De este modo, Foucault traslada al siglo XX la crítica nietzscheana de la voluntad de poder a través de su análisis de la relación saber-poder. Junto con *Surveiller et punir* (Foucault 1975), A *verdade e as formas jurídicas* (Foucault 1974) es uno de los textos claves a la hora de comprender su definición de las relaciones entre el saber y el poder. Resumen de un conjunto de conferencias pronunciadas en Río de Janeiro, allí encontramos muchas de las ideas que articulan su proyecto genealógico. Foucault comienza haciendo una interpretación original del mito de Edipo, tomando como referencia la crítica de la interpretación freudiana tal y como aparece formulada en JCAnti- *Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie* de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1972). De acuerdo con estos autores, "Edipo no sería tanto una verdad de la naturaleza, cuanto un instrumento de limitación/coacción que los psicoanalistas a partir de Freud, utilizan para contener el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar definida por nuestra sociedad en un momento determinado" (Deleuze & Guattari 1972: 185). Contra Freud[6], Foucault considera que Edipo no forma parte de nuestro inconsciente, sino que se define como un instrumento de poder (del poder psicoanalítico) ejercido para limitar el deseo. El psicoanálisis no pretende describir el deseo, sino regularlo, apropiárselo, definir como natural algo que no es más que una construcción histórica que reproduce una relación de saber-poder.

Frente a la interpretación psicoanalítica, Foucault da la vuelta al mito: "Si existe complejo de Edipo, éste no juega tanto en el plano individual cuanto en el colectivo, no tiene nada que ver con el deseo y con el inconsciente, cuanto con el poder y el saber […]. Me propongo mostrar como la tragedia de Edipo es representativa y en cierto modo instaura un tipo de relación entre saber y poder, entre poder político y conocimiento, del que nuestra sociedad aún no se ha liberado" (Foucault 1974: 186). En opinión de Foucault, Edipo es, sobre todo, la historia de una búsqueda de la verdad. En este sentido, lo esencial es que Edipo detenta el poder y la posibilidad de perderlo le aterroriza. Lo que está en juego, por tanto, es la formulación de un paradigma que defina el tipo de relaciones que

6. Foucault repite en varias ocasiones sus críticas contra el psicoanálisis, partiendo de la idea de que "hay que pensar el instinto no como algo dado naturalmente, sino ya como una elaboración, como un juego complejo entre el cuerpo y la ley, entre el cuerpo y los mecanismos culturales que aseguran el control del pueblo" (Foucault 1981).

pueden establecerse entre saber y poder. En las sociedades europeas del Oeste Mediterráneo (finales del segundo milenio, comienzos del primero), saber y poder se correspondían exactamente, eran correlativos. El saber no existía sin el poder, y el poder político detentaba siempre un tipo de saber especial. En Grecia, el mito de Edipo marca el momento en que esta asociación se deshace: el hombre del poder pasará a ser el hombre de la ignorancia. Y esto fue así porque, frente a las posibilidades representadas por los modelos sofista y platónico, se optó por la segunda. En opinión de Foucault, los sofistas entendieron que la práctica del discurso era indisociable del ejercicio del poder, pero dicha concepción fue desterrada por el platonismo. De hecho, fue Platón quien dio su forma definitiva al gran mito que ha dominado Occidente: la idea de que saber y poder son incompatibles[7]. Sólo a finales del siglo XIX, con la filosofía de Nietzsche, esa distancia va a comenzar a quebrarse. En este sentido, Foucault debe ser considerado, una vez más, continuador del filósofo alemán. Su trabajo genealógico no sólo es un intento de demostrar cómo saber y poder son necesariamente compatibles, sino un esfuerzo por comprender cómo el discurso nace de dicha compatibilidad,

> "Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco y que, en cambio, la renuncia al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber [...] que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder" (Foucault 1975: 34).

7. En este sentido, Foucault señala las numerosas implicaciones de la formulación platónica: "Se puede decir que, siguiendo a Platón, toda la filosofía de Occidente consistió en establecer el máximo de distancia entre uno y otro. Esto dio lugar a los temas, por una parte, de la idealidad del saber, pero también dio lugar a otra muy curiosa y muy hipócrita división del trabajo entre los hombres de poder y los hombres de saber, dio lugar a este curioso personaje, el del sabio, el científico que debe renunciar a cualquier poder, renunciar a cualquier participación en la ciudad, para adquirir la verdad. Todo esto constituye la fábula que Occidente se cuenta a si mismo para enmascarar su sed, su gigantesco apetito de poder sirviéndose del saber" (Foucault 1973: 155).

GENEALOGÍA, VERDAD, HISTORIA

La perspectiva genealógica plantea la necesidad de una historia crítica del pensamiento que responda a la pregunta *¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos?* Para ello, Foucault define las tres líneas fundamentales de su analítica de la verdad: la crítica de la verdad como correspondencia, la *historización* de la verdad y la crítica de la voluntad de verdad.

El punto de partida de la genealogía es que no existe verdad universal al margen de la historia. La verdad es una convención que se establece entre los miembros de un grupo o de una colectividad y, en este sentido, es pura historia. Como ha señalado Hilary Putnam, para Foucault nuestras creencias actuales no son más verdaderas que la creencia medieval en el derecho divino de las monarquías (Putnam 1981: 176). Esta *historización* de la verdad no está lejos, por ejemplo, del punto de partida de *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn 1962),

> "Durante los últimos años, unos cuantos historiadores de la ciencia han descubierto que les es cada vez más difícil desempeñar las funciones que el concepto de desarrollo por acumulación les asigna [...]. Quizá la ciencia no se desarrolla por medio de la acumulación de descubrimientos e inventos individuales. Simultáneamente, esos mismos historiadores se enfrentan a dificultades cada vez mayores para distinguir el componente "científico" de las observaciones pasadas, y las creencias de lo que sus predecesores se apresuraron a tachar de *error* o *superstición* [...]. Si esas creencias anticuadas deben denominarse mitos, entonces éstos se pueden producir por medio de los mismos tipos de métodos y ser respaldados por los mismo tipos de razones que conducen, en la actualidad, al conocimiento científico. Por otra parte, si debemos considerarlos como ciencia, entonces ésta habrá incluido conjuntos de creencias absolutamente incompatibles con las que tenemos en la actualidad. Entre estas posibilidades, el historiador debe escoger la última de ellas. En principio, las teorías anticuadas no dejan de ser científicas por el hecho de que hayan sido descartadas. Sin embargo, dicha opción hace difícil poder considerar el desarrollo científico como un proceso de acumulación." (Kuhn 1962: 21-23).

Como Foucault, Kuhn plantea el problema de la *inconmensurabilidad* o ausencia de medida común entre las representaciones o imágenes del mundo[8] que se

8. Representaciones que Kuhn denomina *paradigms* y que Foucault llama *épistémê*.

han sucedido históricamente (Soulez 2003: 423): cada representación tiene su correlato en un paradigma y los paradigmas no son comparables entre sí. De la misma manera, para Foucault nuestra economía política de la verdad es *diferente* de la que rigió el mundo clásico o medieval. Es esa distancia la que habilita un proyecto histórico que tiene como objetivo la elucidación de la diferencia (i.e. mostrar las variaciones históricas en la definición de lo verdadero). Tanto en el caso de Kuhn como en el de Foucault, esta interpretación conllevó la acusación de relativismo: si los paradigmas o los regímenes de verdad no pueden ser comparados entre sí, entonces la afirmación de la superioridad de la ciencia moderna con respecto a la antigua carece de sentido (se trata de modelos distintos que responden a criterios de verdad diferentes). Sin embargo, la acusación de anticientifismo relativista puede ser superada, creo yo, tomando como referencia la distinción entre historia y epistemología. Plantear, desde un punto de vista epistemológico, la superioridad *racional* de la ciencia moderna (más coherente, con más capacidad explicativa y predictiva) no es incompatible con la tarea de *historizarían* de la verdad propuesta por la genealogía. Al fin y al cabo, se trata de dos problemas distintos. La función de la historia no es analizar las diferentes teorías científicas (o las distintas configuraciones históricas de la verdad y del saber) para determinar cuáles son las de mayor capacidad explicativa, mayor contenido y mayor contrastabilidad. Este es un trabajo para la epistemología. El objetivo de la historia es comprender el pasado que analiza. Se trata, utilizando la expresión de Butterfield, de estudiar el pasado *for the sake of the past.* Aunque es imposible abstraemos totalmente de las categorías que definen nuestro horizonte conceptual, la historia debe escribirse con los ojos de un tiempo distinto del nuestro. Para ello, es necesario aceptar que las generaciones anteriores fueron tan válidas como nuestra generación, sus cuestiones tan transcendentales como las nuestras y su tiempo tan pleno y vital para ellos como el nuestro lo es para nosotros (Butterfield 1931: 21). Sólo podremos empezar a comprender el pasado si renunciamos a dotar de valor normativo al punto de vista del presente,

> "La meta del historiador [...] al investigar los orígenes de un descubrimiento o de una nueva teoría debe ser, en primer lugar, encontrar qué problemas preocupaban a los científicos *antes* de que fueran resueltos, cuáles eran sus hipótesis y expectativas, y qué es lo que *ellos* consideraban como respuesta y explicación. Al proseguir sus investigaciones, debe tener en cuenta no sólo el trabajo que obtuvo éxito, reconocido en aquella época y en la nuestra, sino también las teorías y experimentos que fracasaron, las explicaciones que fueron abortadas o que murieron en su infancia o, al menos, que no sobrevivieron;

> experimentos que para nuestra mentalidad o la mentalidad contemporánea resultaron no aptos y mal concebidos. Estos pueden ser aún más reveladores que los grandes descubrimientos que hemos aprendido a aceptar demasiado fácilmente, porque estamos predispuestos a juzgarlos de forma distinta. La preocupación del historiador de la Ciencia es la interpretación de las metas, concepciones y soluciones del pasado *tal como se dieron en el pasado."* (Crombie 1959: 18-19).

En su investigación a propósito de la verdad, la perspectiva genealógica pone sobre la mesa otra cuestión de interés para el historiador: la relación entre saber y poder. La genealogía muestra como la constitución de un determinado saber está condicionada por una serie de relaciones de poder. En este sentido, Deleuze señala tres coincidencias entre Nietzsche y Foucault que, de alguna manera, definen la posición genealógica con respecto a esta cuestión. En primer lugar, ambos parten de una definición similar del poder: el poder define una relación entre diferentes fuerzas. En segundo lugar, "la relación de las fuerzas con la forma: toda forma está compuesta de fuerzas" (Deleuze 1986b: 188). Los discursos no tienen una existencia previa sobre la que se despliegan las diferentes fuerzas que tratan de apropiárselos. En realidad, es la lucha entre las diferentes fuerzas la que genera la forma. En otras palabras, el saber no préexiste a las relaciones de poder sino que es su resultado. La tercera coincidencia entre Nietzsche y Foucault se encuentra en los procesos de subjetivación: "Repitámoslo: no se trata de la constitución de un sujeto, sino de la creación de modos de existencia, lo que Nietzsche llamaba la invención de las posibilidades de vida cuyo origen él mismo ya remitía a los griegos" (Deleuze 1986b: 189). En definitiva, en su investigación a propósito del saber, la perspectiva genealógica plantea un problema esencial para el historiador que me propongo analizar en el siguiente capítulo: ¿Qué es el poder?

La definición genealógica del poder

Como hemos mostrado en los capítulos precedentes, el poder es uno de los problemas centrales que plantea la perspectiva genealógica de la historia. En el caso de Nietzsche, su proyecto genealógico se inscribe dentro de una crítica de la modernidad que pretende mostrar la voluntad de poder que se esconde debajo de nuestro deseo de verdad: "El hombre nada más desea la verdad en un sentido analógicamente limitado: ansia las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantiene la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos" (Nietzsche 1873: 21). En cuanto a Foucault, en los últimos años de su vida el filósofo reconoció que el poder había sido una sus preocupaciones fundamentales. Así por ejemplo, en una conocida conversación con Hubert L. Dreyfus y con Paul Rabinow en 1983, Foucault resumía su trabajo a través de tres etapas diferentes que se corresponden con tres dominios genealógicos distintos: la verdad, el poder y la moral (Foucault 1983b: 1212). El primer período, que abarca desde *La Naissance de la clinique* (Foucault 1963) hasta *Larchéologie du savoir* (Foucault 1969), plantea una ontología histórica de nosotros mismos en nuestra relación con la verdad. El segundo, que incluye *Surveiller et punir* (Foucault 1975), aborda una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder. El tercero, que incluye los tres volúmenes de *L'Histoire de la sexualité* (Foucault 1976-1984), propone una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral. De este modo, un año antes de su muerte, Foucault proponía una lectura retrospectiva de su trabajo que es interesante al menos en dos sentidos. Por un lado, planteaba la existencia de tres hilos temáticos que la recorren: la verdad (en otras ocasiones Foucault hablará del saber), el poder y la moral. Por otro, colocaba la cuestión del poder en el centro de su proyecto filosófico.

FOUCAULT Y LA DEFINICIÓN DEL PODER: APUNTES METODOLÓGICOS

Con respecto al poder, el trabajo de Michel Foucault podría interpretarse como el intento de escapar de la incertidumbre nacida en la convergencia de una doble

constatación: la falta de una definición válida sobre su naturaleza[1] y la necesidad de construir una serie de instrumentos metodológicos que nos permitan comprender su funcionamiento . Esa inquietud, presente a lo largo de toda su trayectoria, ha llevado a numerosos autores a plantear la importancia de la reflexión foucaultiana sobre el poder y a tratar de determinar sus claves. Cumplidos veinte años de la muerte del filósofo, la cantidad de libros, artículos, ensayos, congresos, etc. acumulados sobre este tema es muy importante. En líneas generales, la mayoría de estos trabajos han tratado de establecer las diferentes etapas que Foucault atravesó en su intento de definir el poder. Simplificando mucho, se han venido considerando dos períodos: un primer momento, que se prolonga desde Histoire *de la folie* (Foucault 1961) hasta inicios de los años setenta, en el que Foucault definió el poder a partir de la idea de *represión* y un segundo período, hasta finales de los setenta, donde Foucault se apoyó en la idea del poder como una situación estratégica esencialmente *productiva.* En mi opinión, este esquema plantea al menos dos problemas. En primer lugar, la consideración de la segunda etapa como una superación de la primera: la idea de que Foucault pensó el poder primero en términos de represión y después, abandonando esa intuición inicial, a partir del concepto de producción. Sin embargo, y como el propio filósofo no se cansa de repetir en el primer volumen de *IlHistoire de la sexualité,* la consideración de la dimensión productiva del poder no significa la negación de su carácter represivo, sino la inclusión del mismo en un *dispositivo* más amplio . En segundo lugar, la mayoría de los críticos parecen coincidir en señalar que los dos últimos libros de Foucault *(Eusage des plaisirs* y Le *souci de soi)* no abordan el

1. "Esta dificultad, nuestra zozobra para encontrar formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que aún ignoramos qué es el poder? Después de todo fue necesario esperar hasta el siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero seguimos quizá sin saber qué es el poder" (Foucault 1972: 111).
2. En 1977 Foucault resumía su problema: "Necesidad de pensar ese problema del poder y ausencia de instrumentos conceptuales para pensarlo" (Foucault 1977: 401). En la misma entrevista, definía su trabajo como un intento de escribir una historia de los mecanismos de poder y reconocía: "Es cierto que no tengo [...] instrumentos hechos para construir esto [se refiere a la historia de los mecanismos de poder]. No tengo una concepción global y general del poder. Sin duda, alguien llegará después de mí y lo hará" (Foucault 1977: 402).
3. "Entendámonos: no pretendo que el sexo no haya sido prohibido o tachado o enmascarado o ignorado desde la edad clásica [...]. No digo que la prohibición del sexo sea una engañifa, sino que lo es considerarla el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se podría escribir la historia de lo que ha sido dicho a propósito del sexo en la época moderna. Todos esos elementos negativos -prohibiciones, rechazos, censuras, denegaciones- que la hipótesis represiva reagrupa en un gran mecanismo central destinado a decir no, sin duda sólo son piezas que tienen un papel local y táctico que desempeñar en una puesta en discurso, en una técnica de poder, en una voluntad de saber que están lejos de reducirse a dichos elementos" (Foucault 1976: 19-20).

problema del poder sino lo que el filósofo denomina "las técnicas de sí", mediante las cuales "los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos" (Foucault 1984h: 14). Aunque está interpretación se ajusta bien a la lectura retrospectiva que el filósofo hace de su propio trabajo, lo cierto es que dichos libros también pueden leerse como la formulación de una dimensión del poder (el poder como un tipo de relación que el individuo establece consigo mismo para transformarse en sujeto) que añadiría un nuevo registro a los ya mencionados.

Para escapar de los problemas generados por este modelo de interpretación, propondré aquí una alternativa tomando prestadas dos metáforas utilizadas por Gilles Deleuze: *la carte* (el mapa) y *le pli* (el pliegue). Resumiendo, pretendo construir un mapa genealógico del poder siguiendo los pliegues del pensamiento de Foucault.

En primer lugar, se trata de escapar de la lógica del *calque* (el calco) y de la reproducción. El calco procede por estructuración, representa solamente aquello que es capaz de fijar, establece la existencia de un elemento primero que aspira a reproducir con la mayor fidelidad posible. El calco se limita a fijar la multiplicidad de elementos que fluyen a través de Foucault en relación con el poder, imagina una única definición válida (un referente final), define etapas (necesariamente consecutivas) que neutralizan las intensidades que atravesaron la reflexión del filósofo. Frente al calco, "El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, reversible, susceptible de recibir constantes modificaciones [...]. Contrariamente a un calco que vuelve siempre a *lo mismo,* un mapa tiene múltiples entradas" (Deleuze & Guattari 1976: 29). Como el calco, el mapa se apoya sobre elementos estáticos, pero, a diferencia de aquel, deja fluir las intensidades a su través. El mapa no define etapas sino que identifica dimensiones o niveles que más que sucederse se apoyan, se complementan.

Deleuze utilizó otra figura, *le pli* (el pliegue) que puede ayudarnos a construir el mapa. Según el coautor de *Lanti'Œdipe,* lo esencial es acceder a la lógica del pensamiento de Foucault: "La lógica de un pensamiento es una especie de corriente que nos arrastra, una serie de ráfagas o de sacudidas. Como decía Leibniz, cuando creíamos haber llegado a puerto nos encontramos de nuevo en alta mar. Este es el caso de Foucault. Su pensamiento no deja de añadir nuevas dimensiones" (Deleuze 1986b: 153-154). Tenemos que conocer esa lógica para determinar las direcciones, los flujos, los vaivenes de la producción de Foucault en torno al poder. Y el pensamiento de Foucault quizá pueda tomar la imagen de un pliegue. Más que operar a través de rupturas, se pliega y se despliega. Nunca acaba. Tampoco empieza. Se arruga, se estira, se dobla. Pretendemos seguir esa línea, determinar las fuerzas que la atravesaron y que la hicieron plegarse: "¿Qué

es lo que le obliga a aventurarse en tal o cual dirección, a recorrer tal o cuál camino, siempre inesperado?" (Deleuze 1986b: 154).

¿Por qué partir de una combinación tan extraña: un mapa y un pliegue? Porque en Foucault, "el pensamiento no es nunca una cuestión teórica. Se trataba de problemas vitales. Era la vida misma" (Deleuze 1986b: 170). Hay que llegar a su pensamiento a través de las crisis que lo recorrieron y que actuaron como motor. Crisis que nacen de la propia consideración del pensamiento como un acto peligroso, "una máquina de guerra", una violencia que ejercemos sobre nosotros mismos: "Hay que considerar una obra en su totalidad, seguirla más que juzgarla, recorrer sus bifurcaciones, sus estancamientos, sus ascensos, sus brechas, aceptarla, recibirla entera. De otro modo no se comprende nada." (Deleuze 1986b: 139).

Nuestro mapa se compone de tres dimensiones: El poder como represión, el poder como producción, el poder como relación que el individuo establece consigo mismo. Estas tres dimensiones no corresponden a tres concepciones diferentes del poder, tampoco a tres momentos consecutivos. Foucault no consideró primero el poder como algo represivo, después como algo productivo y finalmente como una relación que mantenemos con nosotros mismos. Más bien parece que su pensamiento operase por expansión. Se expande como si la línea que lo conforma, a fuerza de plegarse, fuera capaz de acumular cada vez más perspectivas. Siempre la reflexión sobre el poder, pero primero centrada casi exclusivamente en uno de sus registros (el represivo). Lo vemos en L'histoire *de la folie* (Foucault 1961) y en *LOrdre du discours* (Foucault 1971b). Después, la línea se pliega sometida a la presión de diferentes fuerzas *(Groupe des Informations des Prison,* mayo del sesenta y ocho, la estancia en Túnez) y en la violencia de ese movimiento añade una segunda dimensión: el poder como una situación productiva. Esta idea recorre *Surveiller et punir* (Foucault 1975) y *La volonté de savoir* (Foucault 1976), libros que no niegan la naturaleza represiva del poder sino que más bien la completan*. Pero el pliegue continúa, "siempre hay un pliegue en el pliegue, como también hay una caverna en la caverna" (Deleuze 1988: 14). Y en los últimos años la línea se pliega tanto que ya sólo vemos el pliegue. El vaivén se hace tan intenso que Foucault no escribe un sólo libro durante ocho años; la marea le arrastra en un movimiento que conocemos mal. Sin embargo, al final, justo antes de que el pliegue se detenga para siempre, la línea, ya casi imperceptible, nos muestra una nueva dimensión a través de dos libros, *Lusage des plaisirs* (Foucault 1984h) y *Le souci de soi* (Foucault 19841). Después, el silencio.

4. "Las dudas que quisiera oponer a la hipótesis represiva se proponen menos mostrar que ésta es falsa que colocarla en una economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas a partir del siglo XVII" (Foucault 1976: 18).

LA HIPÓTESIS REPRESIVA

La primera dimensión que Foucault maneja es la naturaleza represiva del poder o lo que en otras ocasiones denomina "la concepción jurídica del poder". Dicha concepción define el poder de un modo esencialmente *negativo:* "el significado del poder, el núcleo central, aquello en que consiste el poder, sigue siendo la prohibición, la ley, el hecho de decir no, y una vez más, la fórmula "no debes". El poder es esencialmente el que dice "no debes" (Foucault 1981: 236). Esta hipótesis se convirtió en el paradigma para pensar el poder durante los años sesenta y, de hecho, es la dimensión sobre la que Foucault trabajó en sus primeros libros. Es la idea que subyace, por ejemplo, en *Histoire de la folie* (Foucault 1961), Naissance *de la clinique* (Foucault 1963) o *llordre du discours* (Foucault 1971b). Como el propio filósofo señala, la naturaleza de su objeto de estudio (la locura, la psiquiatría) le permitió entonces manejar una definición *negativa* del poder, "pues la locura es un caso privilegiado: durante el período clásico, el poder se ejerce sobre la locura sin duda bajo la forma privilegiada de la exclusión; se asiste entonces a una gran reacción de rechazo en la que la locura se encontró implicada. De tal forma que, analizando este hecho, he podido utilizar, sin excesivos problemas, una concepción puramente negativa del poder" (Foucault 1977c: 154).

Sin embargo, a partir de 1970-1972, Foucault va a considerar esa dimensión insuficiente (que no superada). Esta es la razón que le lleva a emprender la genealogía de la *hipótesis represiva* del poder (Foucault 1976: 23) a través de dos preguntas: ¿Cuál es el origen histórico de la misma? ¿Por qué se consolidó como modelo hegemónico de análisis?

Foucault considera un doble origen de dicha hipótesis. En primer lugar, la reducción del problema del poder al problema de la soberanía. Muchas de las instituciones de poder que hoy conocemos y que se desarrollaron en la Edad Media (p.e. la monarquía) lo hicieron sobre un conjunto de poder atomizado y heterogéneo que se había constituido en torno a la propiedad de la tierra, el vasallaje o la servidumbre. Las monarquías hubieron de imponer entonces su orden sobre un conjunto amplio y lo hicieron utilizando el derecho como instrumento: "El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico. A partir de la Edad Media, en las sociedades occidentales el

5. "Para analizar las relaciones de poder apenas si disponemos por el momento más que de dos modelos: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relación de fuerzas" (Foucault 1977b: 162).

ejercicio del poder se formula siempre en el derecho" (Foucault 1976: 106). De este modo, las monarquías occidentales se constituyeron utilizando el derecho como herramienta y apoyándose en una concepción negativa del poder de la que todavía no hemos podido liberarnos: seguimos pensando el poder a partir de la monarquía jurídica . En segundo lugar, la hipótesis *represiva* se vio reforzada por la consolidación de la etnografía como disciplina científica a finales del siglo XIX. En opinión de Foucault, la etnografía se desarrolló a partir de la concepción kantiana que considera el deber y el no deber como la oposición fundamental que regula la conducta humana[7].

Además de plantear una genealogía histórica de la *hipótesis represiva,* Foucault analiza las causas que provocaron que dicha hipótesis se convirtiera en un modelo hegemónico de análisis. Como han resumido Dreyfus y Rabinow, la hipótesis represiva determina no sólo una concepción negativa del poder, también el tipo de relación que éste mantiene con la verdad y la posibilidad de una liberación, "es decir, la idea de que la verdad se opone intrínsicamente al poder y, por tanto, juega rol de agente liberador" (Dreyfus & Rabinow 1982: 187). En opinión de Foucault, el éxito de la interpretación del poder en términos de represión está relacionado con un triple fenómeno. En primer lugar, el llamado "beneficio del locutor": "Quien usa ese lenguaje hasta cierto punto se coloca fuera del poder; hace tambalearse la ley; anticipa, aunque sea poco, la libertad futura" (Foucault 1976: 13). En segundo lugar, el poder sólo puede funcionar a condición de mostrar una cara (la represiva) que le permita esconder la complejidad de su naturaleza. En definitiva, la hipótesis represiva constituye parte esencial de aquello que denuncia: "El poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante del mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder en sus mecanismos" (Foucault 1976: 105). El secreto es parte de la naturaleza del poder o, más exactamente, es el mecanismo que permite su imposición y su aceptación. En tercer lugar, la hipótesis represiva procede a una simplificación que redunda en beneficio del estudioso: sólo se considera una dimensión del poder (la interdicción) que puede ser aplicada a cualquier época

6. "Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa imagen, es decir, del privilegio teórico de la ley y de la soberanía" (Foucault 1976: 109-110).
7. "La etnología siempre ha intentado detectar los sistemas de poder en sociedades distintas a la nuestra como si fueran sistemas de reglas. Y nosotros mismos, cuando intentamos reflexionar sobre nuestra sociedad, sobre la manera en que se ejerce el poder, lo hacemos esencialmente a partir de una concepción jurídica: donde está el poder, quién lo detenta, qué reglas administran, cual es el sistema de leyes que el poder establece sobre el cuerpo social" (Foucault 1981: 236).

y a cualquier sociedad. En este sentido, esta hipótesis determina un doble proceso de subjetivación: con respecto a quien lo ejerce, el poder pasa a ser pensado en tanto que Sujeto absoluto y opresor al que hay que asesinar (el Rey o el Tirano del revolucionario, el Padre del psicoanalista, el Burgués del marxista). Con respecto a quien lo soporta, la hipótesis represiva imagina un sujeto para afirmar la realidad de la prohibición: "Se tiende generalmente a subjetivar determinando el punto en el que se hace la aceptación de lo prohibido, el punto en el que se dice sí o no al poder" (Foucault 1977d: 80).

EL PLIEGUE HACIA UNA SEGUNDA DIMENSIÓN DEL PODER

Aunque no sean las únicas, vamos a considerar tres fuerzas que, como tres intensas sacudidas, atravesaron a Foucault hasta llevarle a una nueva manera de comprender el poder: mayo de 1968, Túnez y el *Groupe des Informations sur ¡es prisons.*

La naturaleza estratégica del poder: mayo de 1968

Michel Foucault no participó directamente en los acontecimientos de mayo del sesenta y ocho[8]. Su contacto con los movimientos de protesta estudiantil se produjo en Túnez, circunstancia que tuvo implicaciones importantes en su percepción de la revolución. Sin embargo, tal y como señala Deleuze, los sucesos de París influyeron notablemente en su manera de comprender el poder, al poner al descubierto "todas las relaciones de poder allí donde se ejercían, es decir, en todas partes. Hasta entonces Foucault había analizado ante todo las formas. Da un salto hacia lo informe, hacia un elemento que el mismo denomina "microfísico". Y esto durará hasta *La voluntad de saber"* (Deleuze 1986b: 169). En el sesenta y ocho se produce una coyuntura que permitió a Foucault acercarse a la complejidad del funcionamiento del poder. Frente a quienes continuaron interpretándolo únicamente en su vertiente negativa (el poder que aplasta la protesta), Foucault sugirió otra lectura: el poder también es una disposición estratégica de fuerzas que atraviesa la sociedad y que se expresa tanto en la represión del gobierno como en la organización de la revuelta o en las relaciones personales de

8. "Y las casualidades de la vida quisieron que ocurriera allí, en Túnez, en el mismo momento en el que los intelectuales franceses iban a verse sumidos en el torbellino de Mayo del 68, del que Foucault apenas llegó a ver algo: tan sólo regresó a Paris, por unos días, a finales de mayo" (Eribon 1988: 236).

los individuos. Esa primera aproximación a la naturaleza estratégica del poder sólo fue posible a raíz del sesenta y ocho[9].

El poder como práctica: Túnez

El contacto con los movimientos de protesta estudiantil se produjo en Túnez, donde Foucault se encontraba trabajando . Podríamos señalar al menos dos procesos fundamentales en relación con estos acontecimientos: por un lado, significaron el comienzo de la actividad política de Foucault[11] y, por otro, le ayudaron a perfilar una cierta manera de comprender la relación entre teoría y práctica. En realidad, no se trata de procesos independientes sino de las dos caras de una misma moneda. Como el propio filósofo reconoce, "allí en Túnez me vi llevado a aportar una ayuda concreta a los estudiantes [...] en cierto modo, tuve que meterme en el debate político" (Eribon 1989: 84-239). Obligado a saltar a la arena, Foucault se dio cuenta del rol jugado por la ideología y de la función catalizadora de determinadas teorías políticas (como, por ejemplo, el marxismo). La consecuencia fundamental de todo ello fue la necesidad de priorizar el estudio de las prácticas con respecto a la teoría. Durante su breve retorno a París, Foucault se dio cuenta de lo que el mismo denominó la *hypermarxisation* del

9. Al menos en un par de ocasiones Foucault reconoció la influencia de los acontecimientos de París sobre su trabajo: "Me parece que, hasta 1960-1965, los análisis de poder, los análisis críticos, a la vez teóricos y prácticos, han girado esencialmente en relación a la noción de represión: renunciar al poder represivo, hacerlo visible, luchar contra él. Pero, a continuación, tras los cambios que tuvieron lugar en 1968, es necesario abordarlo desde un registro muy distinto" (Foucault 1975c: 285). Dos años más tarde, escribía en relación a su trabajo sobre el poder: "Sólo pudo empezar a hacerse este trabajo tras 1968, es decir, a partir de las luchas cotidianas llevadas a cabo por la base, por los que tenían que debatirse en las mallas más finas de la red del poder. Es allí donde apareció lo concreto del poder, y a la vez, la fecundidad verosímil de estos análisis de poder" (Foucault 1977e: 134-135).

10. La agitación había comenzado en 1966 a raíz de algunos episodios de represión policial. Sin embargo, la verdadera protesta se inició en junio de 1967, después de la victoria israelí en la Guerra de los Seis Días. La capital tunecina se vio envuelta en un estallido de violencia que acabó con algunos episodios antisemitas y que generó una situación de permanente conflicto en la universidad durante algo más de un año, con el punto culminante de marzo de 1968 provocado por la visita al país del vicepresidente norteamericano Hubert Humphrey. La represión policial (cuyos miembros encarcelaron y torturaron a los principales líderes del movimiento estudiantil, entre los que se encontraban algunos alumnos de Foucault) provocó la condena de los intelectuales franceses que trabajaban en Túnez en ese momento.

11. Aunque Foucault se había afiliado al Partido Comunista en 1950 (partido que abandonaría tres años más tarde), lo cierto es que "nunca participaba en las actividades militantes [...]. Según todos los testimonios de la época, Foucault no fue un militante muy fervoroso" (Eribon 1989: 84-85).

debate político: una vorágine de grandilocuentes discursos, teorías, discusiones. Todo lo contrario que las luchas concretas de los estudiantes tunecinos[12], alejadas de la magnificencia parisina e imbuidas de carácter práctico. La percepción de esa diferencia está en la base de la teoría foucaultiana sobre el intelectual específico y, sobre todo, en los cambios en su manera de abordar el estudio del poder: ya no trata de elaborar un análisis teórico del poder, sino de analizar prácticas, campos de experiencia donde el poder se ejerce, espacios privilegiados donde se manifiesta más claramente. Esta idea, con sus vaivenes y modificaciones, es fundamental para comprender los dos últimos volúmenes de *UHistoire de la sexualité.* Allí, Foucault no va a analizar la producción teórica de la Grecia clásica con respecto a lo que hoy denominamos "sexualidad", sino que su objetivo es "buscar a partir de qué regiones de la experiencia y bajo qué formas se problematizó el comportamiento sexual, convirtiéndose en objeto de inquietud, elemento de reflexión, materia de estilización" (Foucault 1984h: 25).

El poder y el dispositivo: Le *Groupe des Informations sur les Prisons*

El tercer acontecimiento que determinó el pliegue del pensamiento de Foucault hacia una dimensión productiva del poder fue su experiencia en Le *Groupe des Informations sur les Prisons*^,

> "A partir de un cierto momento [la hipótesis represiva] me pareció insuficiente, y esto ocurrió en el transcurso de una experiencia concreta que yo he realizado a partir de los años 71-72 en relación con las prisiones. El caso de la penalidad me convenció de que el análisis no debía hacerse en términos de derecho precisamente, sino en términos de tecnología, en términos de táctica y estrategia, y es esa sustitución de un esquema jurídico y negativo por otro técnico y estratégico lo que he intentado elaborar en *Vigilar y castigar,* y utilizar después en *La Historia de la sexualidad"* (Foucault 1977c: 154).

12. "No hay comparación entre las barricadas del Barrio Latino y el riesgo real de pasar quince años de prisión, como en Túnez" (citado en: Macey 1993: 268).
13. El 8 de febrero de 1971, j.-M. Domenach, K Vidal-Naquet y M. Foucault distribuyen a la prensa el manifiesto de constitución del G.I.R *(Le Groupe des Informations sur les Prisons),* grupo constituido para "dejar la palabra a aquellos que tienen una experiencia de la prisión" (Foucault 1971c: 26). La idea del grupo era la siguiente: no se trataba de ayudar a los presos a tomar conciencia de la opresión (conciencia que tienen perfectamente clara) sino de quebrar el régimen de silencio que el poder les impone, abriendo nuevas vías a la comunicación entre los presos y el resto de la sociedad.

Su trabajo en el G.I.R permitió a Foucault introducir una modificación decisiva en su manera de *representar* el poder. Hasta ese momento, Foucault había visualizado el poder a partir de un esquema que Deleuze y Guattari llamaron *árbol-raíz*[14]. El Poder emana de un punto (el árbol) y se expande a través de sus raíces. Esta imagen remite a un sistema jerárquico donde todas las relaciones que se esparcen, de arriba hacia abajo, por el cuerpo social son deducidas a partir de la existencia de una unidad primera (el árbol que simboliza la esencia de un Poder metafísico, todopoderoso, colocado siempre encima de la sociedad). Sin embargo, a inicios de la década de los setenta, Foucault va a representar el poder de otro modo: a través de la imagen de una retícula o *dispositivo.* El *dispositivo* remite a la imagen de una red compuesta de una multiplicidad de elementos y a las relaciones que estos establecen entre sí. Esa imagen simboliza un cambio profundo en la concepción del poder: "Poder que no se encuentra ubicado históricamente en las instancias superiores de la censura, sino que también se sumerge más profundamente, más sutilmente, en todo el entramado de la sociedad" (Foucault 1972: 107). El trabajo del intelectual consistirá no tanto en denunciar la existencia de una represión sino en hacer visible esa sutil red de poder que atraviesa la sociedad.

SEGUNDA DIMENSIÓN: EL BIO-PODER

Influido por el conjunto de vivencias que acabo de analizar, a mediados de la década de los setenta Foucault va a trabajar en la definición de una segunda dimensión del poder que llamaré productiva y a la que el filósofo denominó el *bio-técnico-poder* o *bio-poder.* Una vez más, no estoy totalmente de acuerdo con la opinión que defiende que Foucault "desarrolla una interpretación radicalmente diferente [del poder] para oponerse a la hipótesis represiva" (Dreyfus & Rabinow 1982: 187). El bio-poder no se opone a la hipótesis represiva, sino que la incluye en un campo de relaciones más amplio. No se trata de negar la

14. Deleuze y Guattari denuncian como el pensamiento occidental, desde la biología a la lingüística, ha adoptado la imagen de un *árbol-raíz-* Esta imagen supone la existencia de "una fuerte unidad principal" sobre la que pivotan las raíces secundarias, de tal modo que "el árbol o la raíz inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento" (Deleuze 6k Guattari 1976: 36). Frente a ello, estos autores proponen sistemas de tipo *rizoma:* "Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca! ¡No sembréis, horadad! ¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto!" (Deleuze 6k Guattari 1976: 36).

existencia de ciertos mecanismos como la exclusión o la represión, sino de "desplazar los acentos y hacer aparecer los mecanismos positivos allí donde, generalmente, se privilegian los mecanismos negativos" (Foucault 1977c: 155). En este sentido, cabría hablar de dos grandes líneas que articulan esta nueva dimensión: el bio-poder define un campo de relación entre fuerzas y el bio-poder es productivo.

El bio-poder, un campo de relación entre fuerzas

Lo propio de la hipótesis represiva era "cosificar" el poder: el poder como algo concreto, tangible, que puede ser identificado con facilidad y que se despite-«a en una única dirección: la que une a quien lo detenta (siempre arriba) y a quien lo soporta (siempre abajo). A principios de los años setenta Foucault va a alejarse de esta perspectiva y va a dar un salto que se resume en la distancia que separa el Poder con mayúsculas (propio de la hipótesis represiva) y las relaciones de poder o lo que Yves Charles Zarka ha llamado "el concepto no jurídico del poder" (Zarka 2001: 148). El sesenta y ocho había puesto en evidencia la inmaterialidad y la omnipresencia del poder: el poder es intangible e invisible, no puede ser ni traspasado[16] ni personificado, "no se ejerce a partir de un lugar único y soberano, sino que emana de abajo, de las entrañas del cuerpo social, procediendo de fuerzas locales, móviles y transitorias" (Blanchot 1986: 18). Las relaciones de poder son relaciones de fuerza, enfrentamiento bélicos que recorren la sociedad y que no pueden ser comprendidos a partir de las categorías jurídico-políticas sobre las que se funda la historia tradicional del poder (Zarka 2001: 150). En este sentido, no se concreta en uno o varios puntos, sino que es omnipresente: recorre el cuerpo social, lo atraviesa, lo constituye, se genera allí donde dos fuerzas entran en contacto. Como totalidad, se produce a cada instante, se modifica constantemente y corrige su perímetro en cada movimiento: "Son los pedestales móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder" (Foucault 1976: 113).

15. "No estoy de acuerdo con el análisis simplista que considera el poder como una única cosa" (Foucault 1974: 277-278).

16. "El poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de sus relaciones móviles y no igualitarias" (Foucault 1976: 114).

Por todo ello, Foucault propone olvidar el Poder con mayúsculas[17] y hablar de relaciones de poder[18]. Esta idea sugiere que la sociedad funciona a partir de múltiples regiones de poder[19] que se relacionan entre sí de acuerdo con diferentes patrones: yuxtaposición, oposición, coordinación, etc. Sin embargo, no reenvía solamente a una multiplicidad de relaciones de fuerza, remite también a un determinado funcionamiento: "es la manera en que funcionan las tecnologías políticas a través del cuerpo social" (Dreyfus & Rabinow 1982: 265). Por lo tanto, el concepto *relaciones de poder* designa tanto un conjunto de relaciones como su funcionamiento en conjuntos articulados. Además, frente a la lectura unidireccional del ejercicio del poder propuesta por la hipótesis represiva, las relaciones de poder se definen por su carácter multidireccional: la oposición entre opresores y oprimidos queda disuelta en favor de "amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Estos forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula" (Foucault 1976: 114-115). Son esos enfrentamientos los que constituyen la energía que soporta y estructura las grandes dominaciones. El poder recorre la sociedad y la articula a partir de un concepto que Foucault repite a menudo: el *micropoder*. El micropoder se opone punto por punto al Poder metafísico: este último pertenece al mundo de las ideas, es abstracto y teórico; el primero es una práctica: concreto, preciso, estratégico.

El poder es **productivo**[20]

Hacia 1972-1973, Foucault va a comenzar a trabajar en una idea que será clave en *Surveiller et punir* (Foucault 1975) y en La *volonté de savoir* (Foucault 1976):

17. "Abordar el tema del poder [...] es darse por objeto de análisis las *relaciones de poder*, y no un poder" (Foucault 1982: 1054). A partir de mediados de los setenta Foucault critica en varias ocasiones a quienes reducen los "análisis de las tecnologías de poder a una especie de metafísica del Poder con una P mayúscula [...]. En primer lugar, no empleo nunca la palabra poder con una P mayúscula; son ellos quien lo hacen" (Foucault 1978: 630).
18. "No existe un único poder en una sociedad, sino que existen relaciones de poder extraordinariamente numerosas, múltiples, en diferentes ámbitos, en los que unas se apoyan a otras y en las que unas se oponen a otras" (Foucault 1974: 277-278).
19. En este sentido, Foucault define la sociedad como "un archipiélago de poderes diferentes" (Foucault 1981: 239).
20. La definición de la naturaleza productiva del poder está relacionada con la influencia que *LAnti-Œdipe* (Deleuze & Guattari 1972) ejerció sobre Foucault. Allí, Deleuze y Guattari proponían "desipizar el inconsciente, [...] más allá de toda ley" (Deleuze & Guattari 1972: 88) con el objetivo de liberar a la *producción deseante* del psicoanálisis. Este último (que "en vez de participar en una empresa de liberación efectiva [...] se une a la obra de represión burguesa más general", Deleuze & Guattari 1972: 54) reduce todo el deseo a la unidad familiar y lo interpreta siempre en términos de carencia. Frente a ello, Deleuze y Guattari proponen un esquizoanalisis que muestre al carácter *productivo* del deseo. Las conexiones entre *LAnti-Œdipe* y *La volonté de savoir* son evidentes.

El poder produce saber. Frente a la tradición que, desde Platón, establece la incompatibilidad entre ambos (Foucault 1973: 155), Foucault recupera el pensamiento nietzscheano para mostrar que "el poder produce saber [...] que poder y saber se implican directamente el uno al otro, que no existe relación de poder sin constitución relativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder" (Foucault 1975: 34). A través del análisis de ciertas prácticas, Foucault intenta mostrar cómo el poder no es algo exterior al sexo, al saber o al trabajo, sino que es inmanente a todos ellos: debe ser considerado un elemento *activo* en la producción económica, en la definición de las relaciones sexuales y en la constitución de un determinado saber. Paradigma del tipo de relación que Foucault establece entre saber y poder es su análisis de la *sexualidad.*

En opinión del filósofo, el bio-poder se desarrolló al comienzo de *l'âge classique* bajo dos formas principales relacionadas con la inscripción del poder en los cuerpos: la primera, centrada en el *cuerpo-especie,* implicó la aparición de un conjunto de categorías científicas (población, especie, sociedad) cuya definición está íntimamente ligada a su utilización política. La segunda, centrada en el *cuerpo-máquina* y relacionada con las disciplinas del cuerpo (o prácticas que pretenden adiestrarlo), tiene por objeto "producir un ser humano que pueda ser tratado como un *cuerpo dócil.* Pero este cuerpo dócil debe ser también un cuerpo productivo" (Dreyfus & Rabinow 1982: 197). A través de ambos fenómenos, la constitución de un determinado saber convierte al cuerpo en superficie de inscripción del poder. Así por ejemplo, durante los siglos XVIII y XIX se produce una explosión discursiva que tiene por objeto definir un conjunto de sexualidades periféricas: la sexualidad infantil, la homosexualidad, las perversiones. Aquí, poder y saber se enlazan en un tipo de relación específica de nuestra modernidad: el examen. El poder, que a través de la constitución de un determinado saber define estas perversidades, no pretende excluirlas, sino dotarlas de una existencia objetiva que se hunde en los cuerpos. Ese poder "no fija fronteras a la sexualidad, prolonga sus diversas formas, persiguiéndolas según líneas de penetración indefinida. No la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos" (Foucault 1976: 61).

EL PLIEGUE HACIA UNA TERCERA DIMENSIÓN DEL PODER

Entre 1976 (fecha de publicación de *La volonté de savoir)* y 1984 (año de la muerte del filósofo y de publicación de *Lusage des plaisirs* y de Le *souci de soi),* Michel Foucault no publicó un solo libro. Deleuze habla de ese movimiento final y sugiere algunas ideas,

> "¿Qué sucedió durante esos años? Si se trató de una crisis debieron incidir en ella muchos factores diferentes al mismo tiempo: quizá un desaliento lentamente fraguado, el fracaso final del movimiento carcelario; a otra escala, el derrumbe de las esperanzas más recientes; Irán, Polonia; el hecho de que Foucault soportaba cada vez peor la vida intelectual y cultural francesa; en cuanto a su trabajo, la impresión de un malentendido cada vez mayor acerca de *La voluntad de saber* [...] finalmente, quizás, el elemento más personal, su sensación de encontrarse en un *impasse,* de que necesitaba fuerza y soledad para hallar una salida que no concernía únicamente a su pensamiento sino también a su vida" (Deleuze 1986b: 175).

Sin negar la importancia de otros factores, Deleuze tiene razón en subrayar cómo fue la sensación de encontrarse en un callejón sin salida la que movió a Foucault hacia un último desplazamiento. Efectivamente, a partir de 1976 Foucault se encuentra atrapado en un proyecto, *LHistoire de la sexualité,* que discurre por derroteros muy distintos de lo inicialmente planificado. Son años en los que el filósofo se ve inmerso en un debate sobre el sentido de su propio trabajo: "Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando" (Foucault 1976: 12). Las transformaciones provocadas por ese debate son tan importantes que, ocho años más tarde, Foucault se verá en la necesidad de comenzar *Lusage des plaisirs* explicando a sus lectores las *modificaciones* de su trabajo. Como el propio filósofo señala en esas páginas, el motivo que le impulsó "fue bien simple" (Foucault 1976: 11): el intento de pensar distinto. Esta idea[21], le lleva a un desplazamiento hacia el análisis de las formas de subjetivación o formas de la relación consigo mismo a través de las cuales el individuo se constituye como sujeto.

Lo que pretendo ahora es mostrar cómo, en su análisis de dichas formas, Foucault también esboza algunas ideas sobre el poder que se resumen en la tercera dimensión de mi mapa. En ningún caso se trata de afirmar que en sus últimos años Foucault propone una nueva definición del poder; tampoco de poner sobre la mesa una nueva lectura de *Lusage des plaisirs* y de *Le souci de soi* donde lo esencial sería el análisis del poder y no los modos de subjetivación. No pongo en duda que el eje de los últimos volúmenes de *LHistoire de la sexualité* sean

21. "Cuando un trabajo no es al mismo tiempo una tentativa para modificar lo que uno piensa e incluso lo que uno es, no es muy divertido [...]. Trabajar es proponerse pensar algo diferente de lo que se pensaba antes" (Foucault 1984e: 369).

"las formas sobre las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad" (Foucault 1976: 8), más bien se trata de mostrar como en el rastreo de dichas formas Foucault descubre algunos mecanismos de funcionamiento del poder que hasta entonces no había explorado. En este sentido, dos conceptos claves son los de "gobierno" y "gubernamentalidad". El gobierno como "conducción de conductas" es la bisagra, el punto de relevo entre las tecnologías de poder ("gobierno de los otros") y las tecnologías del yo (gobierno de uno mismo). Asimismo es una noción-puente situada entre la de biopoder y la de técnica del yo. Las tecnologías del yo son al mismo tiempo una "interface" del poder y el lugar donde éste es contestado. Con las nociones de gobierno y de tecnologías del yo, el último Foucault (desde 1979) elabora y perfecciona la tosca idea de "resistencia" sugerida en 1976, que llevaba a la alternativa indeseable entre el "naturalismo" (la resistencia como "afuera" del poder) y la "metafísica" del poder (la resistencia como mera hechura del ejercicio de poder).

EL PODER COMO DOMINIO DE SÍ

En su trabajo sobre la sexualidad, Foucault se da cuenta de cómo la preocupación moral de los individuos en relación con el comportamiento sexual no siempre está ligada a un sistema de interdicciones o de restricciones, sino que "con frecuencia sucede que [...] sea fuerte allí donde no hay ni obligación ni prohibición" (Foucault 1976: 13). Frente a las morales "orientadas hacia el código" (articuladas en torno a un reglamento capaz de legislar todos los dominios del comportamiento), la nuestra es una moral "orientada hacia la ética" que tiene su origen en la antigüedad y que se prolonga hasta nosotros a través del cristianismo. En ella, "el acento [...] cae sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser" (Foucault 1976: 31). En definitiva, sobre un modo de relación consigo mismo construido en torno al principio *epimeleia heautou* o "preocupación por sí mismo" (principio que determina una serie de prácticas relacionadas con el control de los apetitos y de placeres, la libertad con respecto a la esclavitud de las pasiones y el perfecto dominio de sí mismo).

Esa *epimeleia heautou* (noción que, desde Sócrates hasta Gregorio de Niza se repite en algunos de los textos fundamentales de la filosofía clásica y del cristianismo) a la que Foucault dedica parte de sus últimos cursos en el Colegio de

Francia (Foucault 1982b), no define tanto una preocupación estrictamente filosófica como una *forma de vida* (Foucault 1982b: 278) que debe gobernar un conjunto de prácticas que han tenido, desde la antigüedad, gran importancia. Entre esas prácticas, destacan las *aphrodisia,* categoría griega que puede asimilarse a nuestra *sexualidad.* En Grecia, la inquietud moral provocada por dichos *aphrodisia* no se relacionó con la formulación de una ley universal, sino que adoptó la forma de un uso de los placeres: "No se trata de lo que está permitido o prohibido [...] sino de prudencia, de reflexión, de cálculo en la forma en que se distribuyen y en que se controlan los actos" (Foucault 1976: 13). Los mecanismos que regulan dicho uso son la necesidad (los placeres nacen de la necesidad), el *kairos* (los placeres se llevan a cabo "en el momento oportuno") y el status del individuo. Además, el buen uso de los placeres pasa siempre por la *enkrateia* o *forma de relación con uno mismo* que "se caracteriza por una forma activa de dominio de uno mismo, que permite resistir o luchar, asegurar su dominio en el campo de los deseos y de los placeres" (Foucault 1976: 62). Por lo tanto, y esto es importante, la *enkrateia* implica el ejercicio de un cierto *poder* (en forma de dominio o de control) sobre sí mismo. Esta categoría, en tanto que condición de la templanza, implica una moderación y continencia en el uso de los placeres que sólo puede ser conseguida a través de una doble lucha: en primer lugar, una lucha contra los placeres y deseos de los que sólo podremos hacer un uso adecuado si somos capaces de dominarlos. En segundo lugar, una lucha con uno mismo donde "el adversario al que debe combatirse [...] no representa otro poder, ontológicamente extraño," (Foucault 1976: 66) sino un antagonismo de uno con uno mismo que determina la posición ética del individuo. De este modo, en Grecia "la conducta moral, en materia de placeres, está subtendida por una batalla por el poder" (Foucault 1976: 64).

El dominio de sí no está relacionado, como en el caso del cristianismo, con el intento de preservar una pureza; sino con la definición de individuos libres, condición a la que sólo se puede acceder mediante un uso moderado de los placeres. La libertad, entendida como una forma de soberanía que el hombre ejerce sobre sí mismo, es indispensable para el buen orden de la ciudad. Así, se va a entablar una estrecha relación entre dos formas de poder diferentes, la que el individuo ejerce sobre sí mismo en su intento por constituirse como sujeto moral y la que el hombre libre ejerce sobre la comunidad: "El que debe dirigir a los demás es aquel capaz de ejercer una autoridad perfecta sobre sí mismo […]. Para no ser excesivo y no hacer violencia, para escapar de la pareja de la autoridad tiránica (sobre los demás) y del alma tiranizada (por sus deseos), *el ejercicio del poder político llamará al poder sobre sí,* como su propio principio de regulación interna" (Foucault 1976: 79, la cursiva es mía).

Por lo tanto, y esta es la clave, en Grecia la posibilidad de ejercer poder sobre los demás pasaba por una definición del individuo como sujeto moral que implicaba una libertad activa en el uso de los placeres. En dicha libertad se anudan el dominio del sí (es decir, el ejercicio del poder sobre sí mismo) una determinada relación con la verdad y una cierta estética de la existencia. De este modo, a través de su trabajo sobre los *aphrodisia,* Foucault se acerca a la definición de una forma de poder distinta de la represiva o de la productiva,

> "Esa forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, les liga a su identidad, les impone una ley de verdad que les hace reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. *Es una forma de poder que transforma los individuos en sujetos.* Hay dos sentidos para la palabra *sujeto:* sujeto sometido al otro por el control y la dependencia, y sujeto ligado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí" (Foucault 1982: 1046, la cursiva es mía).

Tanto en la dimensión represiva como en la productiva, individuo y poder pertenecían a dos universos diferentes: el poder siempre era algo exterior al individuo. En el primer caso era aquello que, en forma de ley, determina lo que el individuo no debe hacer; en el segundo, se definía como una situación estratégica que penetra, desde el exterior, en los cuerpos. Sin embargo, en su intento de dar respuesta a la cuestión ¿qué hay del poder que el propio individuo ejerce sobre sí mismo? Foucault descubre una dimensión, sin duda más sutil que las anteriores, donde poder e individuo se constituyen como mixtura inseparable: el *sujeto.* El Poder metafísico que no hacía otra cosa que decir no se ha diluido en un complejo conjunto de relaciones de poder que el individuo establece consigo mismo para constituirse en sujeto moral. Al lado de una hipótesis represiva que sólo contempla el poder como prohibición, Foucault coloca una nueva dimensión donde "el poder no se ejerce más que sobre *sujetos libres* y en tanto que son *libres* [...] en este juego la libertad va a aparecer como condición de existencia del poder" (Foucault 1982: 1057). Dicha dimensión determina nuevas formas de lucha: además de la lucha de quienes se oponen a las formas de dominación (sociales o religiosas) y de quienes denuncian las formas de explotación del individuo; Foucault habla de un tercer combate: "Y, hoy, es la lucha contra las formas de sometimiento -contra la sumisión de la subjetividad- que prevalece de más en más, aunque las luchas contra la dominación y la explotación no han desaparecido, bien al contrario" (Foucault 1982: 1047).

LA DEFINICIÓN GENEALÓGICA DEL PODER: UNA VALORACIÓN

A lo largo de este capítulo he repasado la definición genealógica del poder propuesta por Michel Foucault. Con la ayuda de Deleuze y tratando de evitar alguno de los esquemas de interpretación dominantes, he dibujado las tres dimensiones de este ejercicio cartográfico (i.e. la dimensión represiva del poder, la dimensión productiva del poder y una tercera dimensión donde el poder se define como un tipo de relación que el individuo establece consigo mismo para transformarse en sujeto) y he intentado mostrar la articulación que, siguiendo los pliegues de la vida y del pensamiento de Foucault, puede establecerse entre ellas. El objetivo era evitar la dicotomía que ha determinado muchos de los estudios sobre el problema del poder en la obra de Michel Foucault (a saber, el carácter represivo del poder *versus* su naturaleza productiva) integrando dicha oposición en un marco de interpretación más amplio y señalando la existencia de una tercera dimensión rara vez tenida en cuenta. Quisiera concluir con unas palabras a propósito de la influencia que el análisis genealógico del poder ha ejercido sobre el pensamiento contemporáneo. Sin pretender magnificar dicha aportación, lo cierto es que los trabajos de Nietzsche y de Foucault son importantes para comprender muchas de las corrientes que han recorrido las ciencias sociales en los últimos años. Esta es sin duda la mejor prueba de cómo la perspectiva genealógica puede convertirse en una referencia metodológica inspiradora de nuevos puntos de vista.

El trabajo de Michel Foucault tuvo un eco importante entre un grupo de investigadores que, desde mediados de los años setenta, retomaron alguno de los objetos de estudio más típicamente foucaultianos así como las líneas generales de su definición del poder. Entre los estudios más destacados habría que citar los de Robert Castell a propósito del orden psiquiátrico (Castell 1976) y el psicoanálisis (Castell: 1976b), los de Philippe Meyer sobre la infancia (Meyer 1977), los de Jacques Donzelot relativos a la familia (Donzelot 1977) o los de Giovanna Procacci sobre el gobierno de la pobreza (Procacci 1993). En el mundo anglosajón son especialmente interesantes los trabajos sobre gubernamentalidad de Nikolas Rose (1995 y 1996), Dean Mitchell (1994) y el editado por Bratich, Packer y McCarthy (2003). En España, esta línea de investigación ha dado como resultado trabajos interesantes como los de Fernando Álvarez-Uría a propósito de las relaciones entre la medicina mental y el orden social en la España del siglo XIX (Álvarez-Uría 1982), los de Julia Valera y Fernando Alvarez-Uría sobre la escuela (Álvarez-Uría & Várela 1991) y sobre la sociología de la desviación (Várela & Álvarez-Uría 1989). Capítulo aparte, por su interés, merece el trabajo de Francisco Vázquez y de Andrés Moreno sobre la genealogía de la moral sexual en España

(Vázquez & Moreno 1997). En el mundo latinoamericano destacan los trabajos de Jorge Larrosa a propósito de las relaciones de poder en la escuela (Larrosa 1995). Todos ellos han insistido en mostrar la complejidad de las relaciones de poder en espacios donde tradicionalmente dichas relaciones eran reducidas a su dimensión represiva: la escuela, la familia, la psiquiatría.

La definición genealógica del poder ha ejercido también una gran influencia sobre áreas interdisciplinales de reciente aparición como los Gender Studies, los *Cultural Studies* o, más recientemente, los *Postcolonial Studies.* Con respecto a ios estudios de género, parece paradójico que un filósofo cuyo "compromiso con el feminismo fue mínimo" (Sope 1993: 29) se convirtiera en una referencia para pensadoras como Judith Butler o Jana Sawicki. Para comprender esta falsa contradicción hay que insistir en el hecho de que la influencia de Foucault sobre los estudios de género se centra en su definición del poder. En este sentido, pueden señalarse varias convergencias entre Foucault y el feminismo contemporáneo. En primer lugar, la concepción del cuerpo como un lugar de ejercicio del poder (Diamond & Quinby 1988: X). Herederos de una serie de pensadores que han interpretado el cuerpo como una superficie de inscripción (Nietzsche, Marx, Kafka; Grosz 1995: 33), Foucault y algunas feministas consideran que la relación entre poder y cuerpo no es negativa sino que el poder penetra los cuerpos y, de hecho, *produce* cuerpos. Un ejemplo es el trabajo a propósito de la anorexia nerviosa de Susan Bordo donde la autora muestra cómo la consolidación de un discurso sobre la belleza (discurso atravesado por múltiples relaciones de poder) guarda relación con la aparición de la anorexia (Bordo 1988). En segundo lugar, Foucault y el feminismo coinciden en considerar la dimensión productiva del poder: ninguno de los dos niega que exista represión sobre la sexualidad, pero se centran en el conjunto de operaciones a través de las cuales la sociedad nos constituye en sujetos de la moderna experiencia sexual (Sawicki 1988: 182). En este sentido, la sexualidad es interpretada como un dominio creado y atravesado por relaciones de poder. En tercer lugar, Foucault y el feminismo constructivista han insistido en la idea de que el poder produce saber (Weedon 1999: 116; Diamond & Quinby 1988: X). Por último, también coinciden en la interpretación de los modos de subjetivación como formas de poder (Butler 1996: 60). Según Jana Sawicki, Foucault "ha descrito una forma de dominación que funciona reduciendo a los individuos a categorías y ligándoles a una identidad, una forma de poder que localiza la verdad del individuo en su sexualidad" (Sawicki 1988: 183).

Enlazando con esta última idea, la definición foucaultiana de los modos de subjetivación como relaciones de poder que transforman al individuo en sujeto ha sido el punto de partida de una serie de trabajos que se encuadran dentro de

los *Cultural Studies.* En esta línea se incluyen una serie de estudios (Rousseau 1998, Goldstein 1998, Korsten 1998, Leezenberg 1988) que, partiendo de la *liasion* entre identidad y sujeto, han analizado diferentes procesos de subjetivación desde el punto de vista de la historia cultural. En este grupo habría que incluir a la *Queer Theory,* que ha convertido a Foucault en un icono (Macey 2001: 135). El término *queer,* que inicialmente designaba la homosexualidad de manera despectiva, se ha convertido en una palabra-maleta que sirve para describir un campo de estudio que, surgido de los *lesbian and gays studies,* pretende romper el estrecho lazo que en nuestras sociedades se establece entre identidad y sexualidad. Tomando como referencia la idea foucaultiana de la identidad como una forma de opresión que se apoya en la definición sexual del individuo, la *Queer Theory* se ha desarrollado notablemente en los últimos años (Warner 1993, Seidman 1996, Phelan 1997; Bravmann 1997; Bell ckBinnie 2000). Por último, el trabajo sobre el poder de Foucault también ha ejercido una influencia notable sobre los *posu colonial* studies y, particularmente, sobre Orientaíism (Said 1978), obra de referencia de esta corriente. Partiendo de la definición del "orientalismo" como una configuración donde se anudan saber y poder, Edward Said examina los discursos occidentales que han constituido "lo oriental" como una unidad racial, geográfica, política y cultural. Como reconoce el autor en las primeras páginas de su libro, su análisis de las relaciones de poder en el contexto colonial está directamente influido, además de por el concepto de hegemonía de Gramschi y por los trabajos de Raymond Williams (1958), por la idea foucaultiana de que el poder produce saber.

Basten estos ejemplos para mostrar la influencia que la definición del poder propuesta por la perspectiva genealógica ha ejercido sobre las ciencias humanas en los últimos años. Sin magnificar su aportación, lo cierto es que Foucault ha modificado de manera decisiva nuestra representación del poder. Si hasta los años setenta el poder era pensado como represión o como prohibición (excepción hecha de algunos autores como Marx, Nietzsche o Mannheim), Foucault añadió nuevas dimensiones que han permitido una comprensión mucho más compleja del poder y que han abierto nuevos campos de estudio. En este sentido, la perspectiva genealógica se ha convertido en una referencia para numerosos autores.

El dispositivo, instrumento de análisis genealógico

En los capítulos precedentes he esbozado las características generales de la perspectiva genealógica de la historia: la relación entre la *ontología de nosotros mismos* y la *historia crítica del pensamiento,* la *analítica de la verdad,* la definición del poder o el análisis de los procesos de subjetivación que determinan la definición del individuo como sujeto. Como el propio Foucault indicaba en una entrevista concedida a Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (Foucault 1983b) estas líneas remiten a tres dominios genealógicos diferentes: la verdad (que determina nuestras relaciones con un campo de saber), el poder (que prescribe nuestras relaciones con un campo de normatividad) y la moral (que estipula un modo de relación del individuo consigo mismo a través del cuál este se constituye en sujeto). Estas tres líneas estaban ya presentes en *Histoire de la Folie* (Foucault 1961), donde Foucault analizó la locura en tanto que foco de experiencia que se constituye a partir de (A) la formación de un ámbito de conocimiento o saber específico de la enfermedad mental, (B) la organización de un sistema normativo apoyado en un aparato técnico, administrativo, jurídico y médico, destinado a aislar y a describir a los alienados; y (C) la definición de una relación consigo y con los otros como sujetos posibles de locura. Son también estos ejes y el juego entre los tipos de saber, las formas de normalidad y el modo de relación consigo y con los otros los que interesaron a Foucault en su análisis de casos individuales como los de Pierre Rivière o Alexina.

Saber, poder y subjetividad son, por tanto, los tres pilares fundamentales de la perspectiva genealógica. Sin embargo, quedan por responder ciertas cuestiones a propósito de la relación entre estos dominios: ¿Qué relaciones de poder se anudan en los discursos con pretensión de verdad? ¿Cuáles son los discursos y las prácticas que dichas relaciones posibilitan y de qué manera estos sirven de soporte para el ejercicio del poder? ¿Qué procesos de subjetivación están determinados por el juego saber-poder? ¿A través de que figura es posible analizar la interacción entre estos tres dominios? En definitiva, se trata de articular instrumentos que hagan posible el análisis concreto de las diversas formas de experiencia que constituyen al sujeto moderno (la locura, la sexualidad, la prisión). Para pensar esta interacción, Foucault ideó un concepto que se ha convertido en una referencia importante en el terreno de las ciencias humanas: el dispositivo *(dispositif).*

EL DISPOSITIVO, INSTRUMENTO DE ANÁLISIS GENEALÓGICO

Los días 24 y 25 de abril de 1998 se celebró en *l'Université de Louvain-La-Neuve* un congreso internacional que, bajo el título *"Dispositifs et médiation dans les savoirs"*[1], trataba de ofrecer algunas respuestas a una pregunta planteada por Gilles Deleuze diez años atrás: *¿Qué es un dispositivo?* (Deleuze 1989). La pertinencia, entonces y ahora, de dicha cuestión obedecía a la paradoja nacida de una doble constatación: por un lado, la notable difusión del término "dispositivo" en el campo de las ciencias humanas y, por otro, los escasos ejercicios de reflexión teórica sobre su significado. Efectivamente, desde que Foucault hablase de los "dispositivos de disciplina" (Foucault 1975: 196) o del "dispositivo de la sexualidad" (Foucault 1976: 93) hemos asistido a una multiplicación de trabajos que desde perspectivas tan diferentes como la filosofía, el derecho, la pedagogía o el feminismo, hablan de dispositivos carcelarios, pedagógicos, televisivos e incluso funerarios (Vandendorpe 1999). Un ejemplo privilegiado de dicha proliferación es la sociología.

En primer lugar, la idea de estudiar las relaciones entre saber y poder dentro del espacio de un dispositivo ha adquirido gran protagonismo en sociología de la ciencia *(sociology of scientific knowledge*, SSK), tal y como demuestran los trabajos de Steven Shapin, Ian Hacking y Bruno Latour entre otros[2]. Todos ellos han incidido en el análisis de la producción, circulación y recepción del saber científico a través de lo que Foucault denominaba "dispositivos". El concepto también ha sido utilizado recurrentemente en el caso de la sociología del trabajo (Bessy 1997: 35, Eymard-Duvernay 1997: 17) donde se ha planteado desde la importancia de analizar "dispositivos técnicos sofisticados o que hacen un uso importante de útiles informáticos de comunicación, permitiendo a grupos dispersos trabajar juntos en un grupo-proyecto" (Cardon 1997: 5), hasta la necesidad de

1. Congreso Internacional *"Dispositifs et méditation dans les savoirs"* organizado por el GReMS (Groupe de Recherche en Médiations des Savoirs-Université Catholique de Louvain), en colaboración con el GRAME (Groupe de Recherches sur les Apprentissages, les Médias et l'Education Université de Paris VIII).
2. Frente a la epistemología que estudia "la ciencia ya constituida" *("Ready Made Science"),* Bruno Latour reivindica una sociología de la ciencia que estudie "la ciencia que está haciéndose" *("Science in the Making")* (Latour 1987). Privilegiando el análisis de la investigación científica, i.e. de la *praxis* científica, Latour ha puesto sobre la mesa la existencia de "extraordinarios dispositivos de *producción* del saber y, en verdad, de mediación del saber" (Berten 1999: *33).* Un buen ejemplo en su libro *Laboratory Life* (Latour & Woolgar 1979) donde, a partir de una metodología antropológica, los autores analizan la vida en un laboratorio científico apoyándose en ideas que remiten a la definición foucaultiana de dispositivo (Latour & Woolgar 1979).

considerar que "toda práctica tiene lugar en un dispositivo que comprende objetos materiales [...] en un espacio organizado socialmente y bajo la regulación de discurso" (Poitou 1980: 95). Lo mismo podría decirse de la sociología de los medios de comunicación donde, desde que en 1971 Schaeffer definiera las relaciones entre los profesionales de la comunicación y el público como un "dispositivo estratégico" (Schaeffer 1971: 61), se ha venido hablando de "dispositivos televisuales" (Nel 1998), de una "edad de oro de los dispositivos" (Flageul 1999) o de un *"dispositivo* que concierne únicamente a la proyección [cinematográfica] y en la que está incluido el sujeto al que se dirige dicha proyección" (Baudry 1975: 58).

Tan prolífica utilización del término contrasta con el escaso número de "enfoques realmente reflexivos, abstractos, de la noción de dispositivo. Habitualmente, el término [...] aparece sin verdadera definición, modestamente enrollado en el corazón de una frase o de una expresión más boyante" (Belin 1999: 251). Parece "como si su carácter de operatividad dispensase de tener que pensarlo en su pertinencia teórica" (Jacquinot-Delaunay &- Monnoyer 1999: 9). En mi opinión, dos razones pueden explicar la divulgación de un concepto más utilizado que interrogado Qacquinot-Delaunay & Monnoyer 1999: 10): en primer lugar su poligénesis (que invalida la extendida creencia de su origen foucaultiano)[3] y, en segundo lugar, su gran plasticidad que ha acabado por convertirlo en una palabra-maleta que "permite explicar de manera elegante y concisa lo que de otro modo exigiría el empleo de perífrasis azarosas" (Belin 1999: 252).

Por ello, el objetivo de este capítulo es definir el dispositivo como un instrumento analítico interesante para los historiadores y, especialmente, para quienes trabajan en ámbitos interdisciplinares como la historia cultural. La idea fundamental es que el dispositivo es un concepto que permite dar cuenta de procesos históricos complejos a partir de las ideas generales que articulan la perspectiva genealógica de la historia. En primer lugar, el dispositivo remite a la interacción de un conjunto heterogéneo de elementos (discursos, prácticas, normas, conceptos, leyes, instituciones, literatura, etc.). Dicha relación es histórica y ha

3. Aunque la definición foucaultiana de dispositivo haya sido la más influyente en el campo de las ciencias sociales (como han señalado Deleuze 1989, Jacquinot-Delaunay & Monnoyer 1999, Peeters & Charlier 1999, Berten 1999, Hert 1999, Belin 1999, Charrier 1999), lo cierto es que el término comenzó a utilizarse en la primera mitad de la década de los setenta de manera autónoma en diferentes campos. Probablemente el primero en usarlo fue Pierre Schaeffer quien, en 1971, refiriéndose a la televisión habló del dispositivo como "una trampa tendida al animal humano para capturarle en posición de observador" (Schaeffer 1971: 158). De manera independiente, en el campo del análisis cinematográfico Jean-Louis Baudry utilizó el término en 1975 para definir el cine como una máquina de dominación simbólica (Baudry 1975).

experimentado diversas modificaciones a lo largo del tiempo. Un buen ejemplo es el *orientalismo* definido por Edward Said (1978) como el dispositivo que incluye el conjunto de discursos y prácticas que, desde finales del siglo XVIII, permitieron a Occidente definir "lo oriental". En este sentido, el orientaíismo remite a una multiplicidad compleja: "Es la *distribución* de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la *elaboración* de una distinción geográfica básica (el mundo esta formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también de una serie completa de *intereses* que no sólo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas" (Said 1978: 31-32). En segundo lugar, el dispositivo permite desvelar las relaciones de poder ocultas bajo la constitución de un campo de saber. El dispositivo se dibuja como un espacio mixto donde la producción de discursos cargados de un valor de verdad está ligada a mecanismos, prácticas e instituciones de poder. En este sentido, la consolidación de un dispositivo de la sexualidad a partir del siglo XVIII supuso la instauración de un poder médico fundado sobre un nuevo saber a propósito del cuerpo y de las relaciones sexuales *(la scientia sexualis)*. Volviendo a *Orientalism* (Said 1978), el orientalismo se define como el dispositivo donde se anudan complejas relaciones de poder encaminadas a mostrar la superioridad de lo Occidental y a favorecer la explotación colonial: "Lo que la *Bibliothèque* ofrece es una idea del poder y de la efectividad del orientalismo que le recuerda al lector que, en lo sucesivo, para llegar a Oriente, deberá atravesar las redes y los códigos que el orientalismo provee. Oriente no sólo es adaptado a las exigencias morales del cristianismo occidental, sino que también es limitado por una serie de actitudes y juicios que la mente occidental remite a otros trabajos orientalistas y no a las fuentes originales para su verificación y corrección" (Said 1978: 94). En tercer lugar, el dispositivo define procesos de subjetivación ligados a la constitución de un saber y al ejercicio de unas relaciones de poder. La organización de un dispositivo de la sexualidad en el siglo XVIII es correlativa a la definición de sujetos a partir de una serie de categorías: heterosexuales, homosexuales, lesbianas, pedófilos, etc. De la misma manera, la instauración del orientalismo supuso la caracterización del "otro" (el oriental) como el opuesto del occidental: "El orientalismo no dista mucho de lo que Denys Hay ha llamado la idea de Europa, una noción colectiva que nos define a *nosotros* europeos, contra todos *aquellos* no europeos, y se puede decir que el componente principal de la cultura europea es precisamente aquél que contribuye a que esta cultura sea hegemónica tanto dentro como fuera de Europa: la idea de una identidad europea superior a otros pueblos y culturas no europeos" (Said 1978: 26).

En definitiva, el dispositivo permite dar cuenta de determinados objetos o dimensiones de la cultura a partir de la multiplicidad de elementos que los componen, las relaciones de poder que los atraviesan y los procesos de subjetivación que ponen en marcha.

EL EMBRIÓN DE UN CONCEPTO: LA ÉPISTÉMÊ

Para comprender qué es un dispositivo será necesario profundizar en un concepto sobre el que Foucault trabajó en los años sesenta y que no sólo puede considerarse la matriz del dispositivo[4] sino un tipo de dispositivo en sí mismo[5]: la *épistémê.* Dada la abundante bibliografía al respecto[6], me limitaré aquí a dos cuestiones: esbozar una breve historia de la *épistémê* que permita comprender sus características fundamentales y mostrar su influencia sobre el término dispositivo.

La *épistémê* toma cuerpo en un período muy concreto de la trayectoria del filósofo (la segunda mitad de los años sesenta) en el que su preocupación fundamental giró en torno a una cuestión central: ¿Qué es el saber?[7] Para dar respuesta a esta pregunta, Foucault trabajó con varios conceptos que le llevaron primero hasta la definición de *épistémê* y, más adelante, hasta el dispositivo.

El primero es el de système (sistema) o "conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que ligan" (Foucault 1966d: 542). La definición foucaultiana de système está muy próxima al concepto de *structure (estructura)* y a los trabajos de Dumézil, Lévi-Strauss, Lacan, etc. La idea es que, "antes de toda existencia humana, de todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema que nosotros redescubrimos" (Foucault 1966d:

4. "En el trabajo posterior de Foucault, el concepto *épistémê* tiende a ser remplazado por el término *dispositivo"* (Macey 2001: 113).
5. "Lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la *épistémê.* O mejor que la *épistémê* es un dispositivo específicamente *discursivo,* en lo que se diferencia del dispositivo que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos" (Foucault 1977g: 131).
6. Para una bibliografía básica a propósito del concepto *épistémê* ver: Canguilhem 1967, Steiner 1971: 400, Lemert & Gillan 1982: 131, Rajchman 1985: 25, Machado 1989, Sauquillo 1989: 237, Ingram 1994: 232, Macey 2001: 113.
7. "Nosotros estamos hoy en la época del saber. Normalmente, se habla de un empobrecimiento del pensamiento filosófico, juicio inspirado por conceptos obsoletos. Hoy, hay una reflexión filosófica extremadamente rica en un campo que no formaba parte antes de la reflexión filosófica. Los etnólogos, los lingüistas, los sociólogos, los psicólogos acometen actos filosóficos. El saber se ha diversificado. El problema filosófico contemporáneo es rodear el saber en el extremo de sí mismo, definir su propio perímetro" (Foucault 1966c, 580).

543). Ya se encuentra aquí una idea que más tarde será fundamental en la definición que Foucault propone del "dispositivo disciplinario": el sistema (igual que el dispositivo) se define a partir de un criterio de posición (Deleuze 1973: 571) que implica que los elementos que lo componen no son significantes en sí mismos sino que su significado deriva de su posición relativa dentro de un conjunto. Por otro lado, el sistema tiene un carácter constrictor que nos impide escapar de su red: siempre se piensa en el interior de una ordenación definida por una época y por un lenguaje. En este sentido, nos antecede. En 1966, Foucault definía su tarea como "poner al día este pensamiento anterior al pensamiento, ese sistema anterior a todo sistema... Él es el fondo sobre el cual nuestro pensamiento 'libre' emerge y centellea durante un instante..." (Foucault 1966d: 543).

Sin embargo, la idea de *système* tenía una serie de connotaciones que no convencían a Foucault. La más importante, su evidente conexión con el estructuralismo. Tal vez por ello, Foucault prefirió construir su concepto de *épistémê* sobre dos ideas distintas: *le préalable* (lo previo) y *la région intermédiaire* (la región intermedia).

La primera, *le préalable,* hace referencia a un campo de posibilidad definido por un entramado de relaciones: "Se trata de unos elementos que deben haber sido formados por una práctica discursiva para que eventualmente un discurso científico se constituya, especificado no sólo por su forma y su rigor, sino también por los objetos con los que está en relación, los tipos de enunciación que pone en juego, los conceptos que manipula y las estrategias que utiliza" (Foucault 1969: 305-306).

La segunda, *la région intermédiaire,* nos lleva directamente al prefacio de *Les mots et les choses* (Foucault 1966). Allí, Foucault comienza su libro con una clasificación de animales procedente del relato de Borges *El idioma analítico de John Wilkins:* "Los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (1) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas" (Borges 1960: 142). Como cualquier lector, Foucault se pregunta por lo extraño de esta clasificación. ¿Por qué este conjunto nos resulta absurdo e incomprensible? Respuesta:

8. En Los *palabras y las cosas,* Foucault habla de tres *épistémê* que se han sucedido en Occidente a partir del siglo XV: (a) El Renacimiento, donde el saber está determinado por la figura de la *semejanza* que ordena y regula todo conocimiento posible, (b) La Edad Clásica (siglos XVII y XVIII), definida por la *mathesis universalis* (ciencia de la medida y del orden) y por la teoría de la representación, (c) La Modernidad, que comienza a principios del siglo XIX con la desaparición de la teoría de la representación como fundamento del orden y la aparición del hombre como sujeto/objeto del saber.

porque está situado más allá de los límites de nuestro pensamiento o, más exactamente, porque es imposible de pensar. Por tanto, la pregunta clave es: "¿Qué es imposible de pensar y de qué imposibilidad se trata?" (Foucault 1966: 1) o, a la inversa, ¿qué podemos pensar? De este modo, Foucault trata de definir el campo de lo pensable, i.e. el espacio del saber.

Foucault define dicho espacio a partir de dos puntos de referencia. En primer lugar lo que denomina "los códigos fundamentales de una cultura" o conjunto de elementos que determinan para cada hombre los órdenes empíricos a los que habrá de enfrentarse: el lenguaje, los esquemas perceptivos, las jerarquías, etc. En el otro extremo de este espacio, Foucault sitúa a las ciencias y a la filosofía como el aparato reflexivo que explica la existencia de un orden y las leyes a las que dicho orden obedece. Entre estos dos polos, se extiende un dominio que Foucault denomina "la región intermedia". El espacio que incluye dicha región así como los extremos que la limitan constituye el saber. De este modo, en *Les mots et les choses* (1967), Foucault propone una primera definición de *épistémê*[8] ("En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una *épistémê* que define las condiciones de posibilidad de todo saber", Foucault 1966: 166) que, como bien han señalado sus críticos, estaba todavía sujeta a la acusación de estructuralismo .

Quizá por ello sea preferible recoger la definición que aparece en *LArchéologie du savoir* (1969). Allí, la *épistémê* es "el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de sus regularidades discursivas" (Foucault 1969: 323). Como el propio Foucault señala, la *épistémê* no es ni el estilo general de las investigaciones en un período concreto, ni una cierta mentalidad que pudiera subyacer a todas ellas, ni una determinada visión del mundo *(die Weltanschauung),* ni una estructura general del pensamiento. Todas estas aproximaciones se refieren a lo unitario. La *épistémê,* por el contrario, describe un conjunto de relaciones, una dispersión. No se trata de un estadio de racionalidad que atraviesa cualquier forma del conocimiento en una época dada, tampoco de la manifestación última de la inquebrantable unidad del sujeto, "sino de la desviación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos" (Foucault 1968c: 50).

En definitiva, tomando como referencia esta definición y como mostraré más adelante, puede señalarse al menos una doble coincidencia entre el concepto de *épistémê* y el de *dispositivo:*

9. "Foucault admite que en *Las palabras y las cosas* empleó el término de un modo demasiado formal, tanto que el libro estaba abierto a la acusación de ser estructuralista" (Gillan 6k Lemert 1982: 131) Ver también: Barker 1993: 53

- El primer lugar, ambos remiten a un espacio topológico, i.e. un espacio que se define tanto por la posición que ocupan los elementos que se distribuyen en él (incluida la distancia que los separa) como por la función de dichos elementos. Como veremos más adelante, los sociólogos han utilizado recurrentemente esta idea para definir "dispositivos". Un buen ejemplo es el "dispositivo pedagógico" donde sus elementos (el profesor, los alumnos, etc.) no son significantes *per se,* sino que adquieren su significado a partir de la posición que ocupan en un determinado espacio, la función que allí desempeñan y el tipo de relaciones que entablan entre ellos.

- En segundo lugar, ambos se refieren a una multiplicidad. Tanto la *épistémê* como el dispositivo definen *multiplicidades* de elementos: la primera hace referencia a la pluralidad de componentes del espacio del saber, el segundo a un conjunto de piezas que, en forma de red, estructuran un espacio determinado.

EL DISPOSITIVO

A través de un movimiento que "subraya el tránsito del momento de la *arqueología* al propio de la *genealogía"* (Sauquillo 1989: 241) a mediados de la década de los setenta Foucault reemplaza el concepto de *épistémê* por el de *dispositif.* En este sentido, los dos libros claves son *Surveiller et punir* (Foucault 1975) y *La volonté de savoir* (1976). Con vistas a comprender lo que Foucault entiende por dispositivo voy a ofrecer primero algunos ejemplos concretos y, después, voy a esbozar un análisis teórico de la noción foucaultiana de dispositivo.

Dos dispositivos: el examen y la sexualidad

En *Surveiller et punir* (1975), Foucault examina el funcionamiento del poder y habla del "dispositivo disciplinario" como el específico de nuestra contemporaneidad: "El poder disciplinario [...] se convierte en un sistema "integrado" vinculado del interior a la economía y a los fines del *dispositivo* en que se ejerce" (Foucault 1975: 181-182). El dispositivo disciplinario se organiza como un poder múltiple y autónomo que funciona a través de múltiples técnicas que se entrecruzan y se extienden por el tejido social en forma de redes: "Poder que no se encuentra ubicado históricamente en las instancias superiores de la censura, sino que también se sumerge más profundamente, más sutilmente, en todo el entramado de la sociedad" (Foucault 1972: 107). Ese gran dispositivo que conforma el "aparato disciplinario" se articula sobre una serie de instrumentos y prácticas que se entrecruzan

en el juego de la vigilancia, del castigo y del examen. El más representativo de estos "dispositivos de disciplina" (Foucault 1975: 196) es el examen, procedimiento que combina las técnicas de la vigilancia y de la sanción normalizadora y que establece sobre los individuos una vigilancia a través de la cual les diferencia y les sanciona. En definitiva, en *Surveiller et punir* Foucault ofrece una idea de dispositivo que va más allá de su trabajo epistemológico. Como la *épistémê,* el dispositivo describe el espacio de una dispersión, la realidad de una multiplicidad de elementos. Sin embargo, el dispositivo introduce nuevos elementos: (a) define una serie de conexiones entre saber y poder (el examen es una forma de saber y, al mismo tiempo, el ejercicio de un poder), (b) establece la dispersión del poder a través una multiplicidad de dispositivos (la vigilancia, el castigo, el examen) y (c) describe la producción de modos de subjetivación del individuo a partir de determinadas técnicas (el propio examen).

Foucault retoma estas ideas en *La Volonté de savoir* (Foucault 1976). Allí, el *dispositivo de la sexualidad* hace referencia al conjunto de prácticas, instituciones y conocimientos que hacia el siglo XVIII hicieron de la "sexualidad" un dominio coherente y una dimensión fundamental del individuo. Frente a quienes hasta ese momento habían definido la sexualidad a partir de la idea de represión, Foucault propuso insertar esa hipótesis represiva en un dispositivo más amplio que hiciera posible comprender la sexualidad como un campo estratégico donde se ligan discursos, prácticas, tácticas, estrategias, poder-represión, poder-seducción y modos de subjetivación. En opinión de Foucault, en las sociedades europeas anteriores al siglo XVIII las relaciones sexuales se organizaron en torno al dispositivo de alianza *(dispositif d'alliance)* que se definía como un sistema matrimonial, un sistema de parentesco en sentido amplio y un sistema de transmisión de nombres y bienes. Se trataba de una serie de estrategias organizadas en torno al conjunto de reglas que definen lo prohibido y lo permitido y que tienen como objeto reproducir el juego de las relaciones sexuales y asegurar la ley que las rige. El dispositivo de alianza, ligado a un campo de normatividad apoyado directamente sobre el derecho, jugaba de este modo un rol económico esencial al asegurar la transmisión de las riquezas y al privilegiar las relaciones sexuales "normales", es decir las reproductoras de la fuerza de trabajo.

Sin embargo, hacia el siglo XVIII las sociedades occidentales van a poner en marcha un nuevo dispositivo: la sexualidad. La nueva configuración del triángulo formado por las relaciones sexuales, la constitución de varios dominios de saber a propósito del cuerpo y el ejercicio de ciertas prácticas de poder no va a reemplazar el dispositivo de alianza sino que se va apoyar directamente sobre él: la sexualidad va a constituirse a partir del dispositivo de alianza. Las cuatro figuras que, en opinión de Foucault, ejemplifican la sexualidad moderna (la mujer

histérica, el niño masturbador, la pareja maltusiana y el adulto perverso) se constituyeron sobre los dos pivotes que soportaban, hasta el siglo XVII, la estructura familiar: el eje marido-mujer y el eje padres-hijos. No cabe comprender por tanto la familia contemporánea como un ámbito que excluye la sexualidad, sino como el espacio sobre el que gravita el doble juego que conforma la sexualidad moderna: por un lado, la familia se convierte en el lugar del cariño, de los sentimientos, del amor. Por otro, la *scientia sexualis* encuentra su espacio en los límites de lo normativo (el incesto, la homosexualidad, las perversiones).

En definitiva, el dispositivo histórico de la sexualidad se conforma como un gran *réseau* donde la incitación a hablar del sexo, la *scientia sexualis,* el examen del placer, la técnica de la confesión y la nueva definición del sujeto a partir de su identidad sexual son estrategias que se superponen unas a otras en dispositivos específicos de saber-poder. De este modo, el dispositivo de la sexualidad se define a través de cuatro conjuntos estratégicos:

- La "histerización" del cuerpo de la mujer *(Hystérisation du corps de la femme).* A partir del siglo XIX, el cuerpo de la mujer pasa a ser definido como un espacio saturado de sexualidad, un objeto fundamental del análisis médico y el centro en el que confluyen la fecundidad, el espacio familiar y la vida de los niños. La figura de la madre es la imagen más representativa del proceso de "histerización" de la mujer.

- La "pedagogización" del sexo del niño *(Pédagogisation du sexe de l'enfant).* El niño es definido como "ser sexual" en un doble sentido: todos los niños son susceptibles de actividad sexual y dicha actividad es a la vez "natural" y "anti-natural". La familia, los padres, los educadores y los psicólogos deben vigilar y controlar ese germen sexual precioso y peligroso que habita en el niño.

- La socialización de las conductas procreadoras *(Socialisation des conduites procréatrices)* . Foucault habla de tres grandes procesos de socialización relacionados con el dispositivo de la sexualidad: (a) Socialización económica a través de las medidas sociales o fiscales que favorecen la fecundidad de las parejas, (b) Socialización política determinada por el papel de la pareja en el cuerpo social y (c) Socialización médica relacionada con prácticas como el control de los nacimientos.

- La "psiquiatrización del placer perverso" *(Psychiatrisation du plaisir pervers).* En los límites del campo sexual normativo, el dispositivo de la sexualidad define un conjunto amplio de categorías que pretenden dar cuenta de conductas sexuales consideradas anómalas: homosexualidad, pedofilia, exhibicionismo, etc.

Hacia una descripción teórica del dispositivo

Toda vez mostrados algunos ejemplos de lo que Foucault entiende por dispositivo es el momento de proceder a una definición teórica. Aunque, en mi opinión, Deleuze hace una interpretación excesivamente amplia del término, su definición es un buen punto de partida: un dispositivo es "una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilineal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales serían homogéneos por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras" (Deleuze 1989: 155). Deleuze distingue cuatro líneas principales que componen un dispositivo:

- Líneas de visibilidad. Los dispositivos son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. Su régimen de luz describe una arquitectura de la realidad, descubriendo lo visible y lo invisible.

- Líneas de enunciación. Su función es hacer hablar a través de la producción de un régimen de enunciación concreto. Estas líneas determinan el espacio de lo enunciable, aquello que puede ser dicho en el campo de un dispositivo dado.

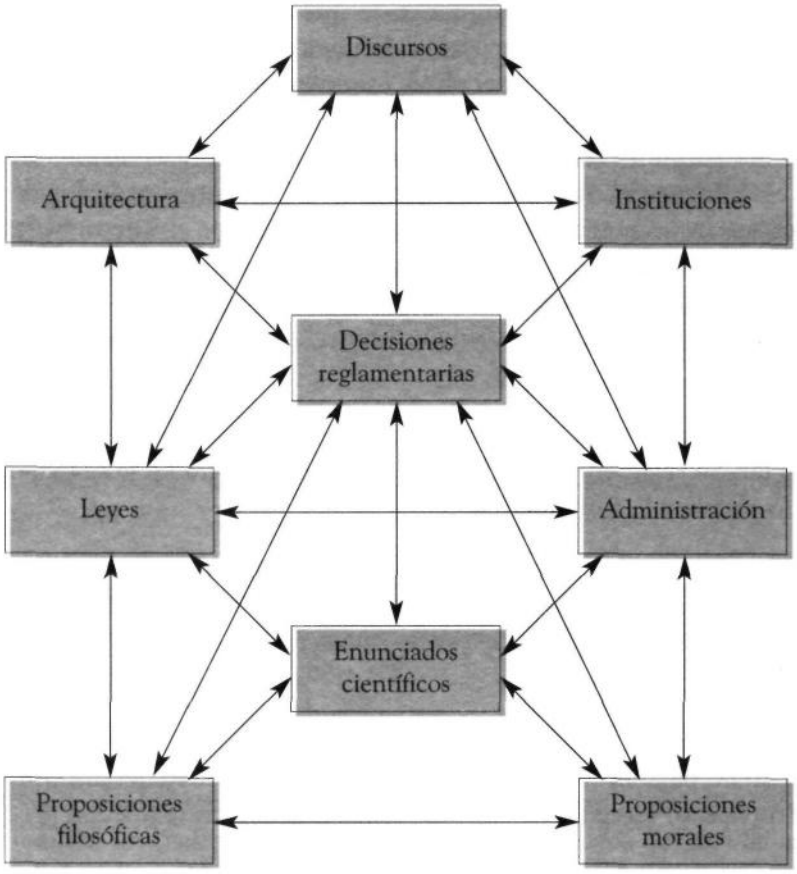
-Líneas de fuerza. Rectifican las líneas anteriores, actúan como flechas que penetran en las palabras y las cosas. Recorren la interioridad del dispositivo (más bien la atraviesan) y regulan el tipo de relaciones que en él pueden producirse.

- Líneas de subjetivación. Se refieren al individuo y describen las condiciones en las que éste se convierte en sujeto/objeto de conocimiento, definen procesos y funcionan como líneas de fuga: "Escapa a las líneas anteriores, *se escapa.* El sí-mismo no es ni un saber ni un poder. Es proceso de individuación que tiene que ver con grupos o personas y que se sustrae a las relaciones de fuerzas establecidas como saberes constituidos: es una especie de plusvalía" (Deleuze 1989: 157).

De alguna manera, los dos primeros tipos de líneas remiten al saber y estaban presentes en la definición de *épistémê.* De acuerdo con Deleuze, el dispositivo incorpora dos nuevas dimensiones (referidas al poder y a los procesos de subjetivación) que dotan de volumen a la figura bidimensional de la *épistémê.*

Tomando como referencia la definición de Foucault (Foucault 1977g: 127-131), el *dispositif* podría representarse del siguiente modo:

DESCRIPCIÓN DE UN DISPOSITIVO



En el esquema que acabo de esbozar, el dispositivo se define no sólo por cada uno de los elementos enumerados (discursos, instituciones, etc.), también, y sobre todo, por la malla que se establece entre ellos. Foucault define el dispositivo a partir de tres características: (a) como retícula o red, (b) como un tipo de relación: "Entre estos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes" (Foucault 1977g: 129), (c) como un juego de saber-poder o, más bien, como "estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos" (Foucault 1977g: 130-131). En esta descripción del dispositivo, Foucault incide en tres ideas que han ejercido una influencia notable sobre las ciencias sociales y humanas:

- El dispositivo como "esquema primordial del pensamiento". El dispositivo es la red que puede establecerse entre un conjunto heterogéneo de elementos que incluye discursos, instituciones, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas y morales. Por tanto, el concepto remite a un esquema de representación o *grille d'interprétation* (cuya forma remite a una retícula o a una red)[10] a través del cual pensar fenómenos socio/culturales. Tanto la *épistémê* como el dispositivo describen espacios topológicos, i.e. espacios definidos por la relación entre un conjunto heterogéneo de elementos que no son significantes en sí mismos. Así, la idea de *réseau* (red) que pone en juego el dispositivo se encuentra a medio camino entre el concepto de "estructura" (que reduce la multiplicidad a un esquema totalizante) y el de "rizoma" (pura multiplicidad). Esta idea recorre, por ejemplo, los trabajos sobre los Mass *Media* que han utilizado el dispositivo para "designar un campo compuesto de elementos heterogéneos y para tratar esta heterogeneidad" (Peeters & Charlier 1999: 15). Así, "el dispositivo se define en una función de soporte, de baliza, de cuadro organizador", (Peeters & Charlier 1999: 19) y si organiza y hace posible "algo" es porque "simplemente hace existir un espacio particular previo en el que ese *algo* puede producirse" (Peeters & Charlier 1999: 19). El dispositivo puede ser entendido como el *environnement* (Berten 1999: 39) que da cuenta de la relación que se establece entre los seres humanos y los objetos en la sociedad contemporánea, relación que no se apoya en una radical separación entre lo técnico y lo simbólico sino en la integración de ambos en un dispositivo (Berten 1999: 39). También ha sido interpretado como "una instancia, un lugar social de interacción y de cooperación" (Peraya 1999: 153) a partir del cual analizar la utilización de tecnología en ambientes educativos. En el campo de la sociología del trabajo, el dispositivo ha sido descrito como un "espacio de efectividad" (Fusulier & Lannoy 1999: 190) cuya fuerza reside en su capacidad para conciliar una efectividad plural: la de los gestores que esperan alcanzar los objetivos fijados y la de los múltiples usuarios. No se trata por tanto ni de un aparato ni de un mercado, sino como un espacio híbrido. (Fusulier & Lannoy 1999: 190). En la misma línea, Eymard-Duvernay habla de "dispositivos" como "conjunto de rutinas incorporadas y de objetos que condicionan su uso por los actores" (Eymard-Duvernay 1997: 17). Valgan estos ejemplos para mostrar como, en el campo de las ciencias sociales, la idea foucaultiana del dispositivo como un *réseau* ha abierto nuevas posibilidades frente a otros imaginarios teóricos.

10. El nacimiento del concepto de *réseau* como figuta electiva del pensamiento moderno se remonta a los años 1820 y a Saint-Simon (Musso 1987-1988).

- En segundo lugar, la noción foucaultiana de dispositivo planteaba (como hemos visto en el caso del examen) la existencia de procesos de subjetivación a través de los cuáles el individuo se convierte en sujeto. En definitiva, y rompiendo con la idea de que el hombre y el mundo son dos entidades separadas, el dispositivo se ha convertido en una referencia a través de la cual examinar los procesos de subjetivación que determinan la vida de las personas. En esta línea, André Berten (Berten 1999: 36-37) considera que existen dos tipos de dispositivos: (a) Los dispositivos sociales, políticos y económicos que dan forma al individuo, le orientan, le inculcan un determinado saber y le atribuyen un cierto poder, y (b) Los dispositivos psicológicos, morales, reflexivos que el individuo se da a sí mismo para formarse, conocerse, orientarse (Berten 1999: 36-37). Esta idea es fundamental para comprender cómo la relación entre el hombre y las máquinas se ha replanteado en los últimos años. Así, "la noción de dispositivo [...] contribuye a la reformulación de una problemática antigua y recurrente que es la del status de los objetos técnicos, la del uso y de apropiación de los útiles en las relaciones hombres-máquinas" (Jacquinot-Delaunay &Monnoyer 1999: 11). Dicho concepto ha posibilitado un modelo alternativo de acción donde el actor ya no se define por constituir una entidad separada de las máquinas sino por compartir con ellas una relación en el marco de un dispositivo. De este modo, los dispositivos técnicos concebidos como "un compuesto de humano y de no humano" (Peeters & Charlier 1999: 17) son fundamentales para comprender la experiencia del hombre moderno. En este sentido y dado que en las sociedades modernas el individuo se constituye como sujeto a través de sus relaciones con las máquinas, algunos sociólogos han hablado de la necesidad de valorizar los objetos y las relaciones que tenemos con ellos (Tisseron 1999: 57): "El concepto de dispositivo parece dar cuenta del hecho de que una nueva relación con los objetos caracteriza a la sociedad contemporánea o de que otra relación con el mundo material, de los objetos, es posible, no según el modo de la instrumentación o de la alineación, sino a través de la frecuentación, el contacto o incluso la experiencia afectivo-corporal" (Peeters & Charlier 1999: 17).

Por último, el concepto de dispositivo plantea dos ideas que recientemente han cobrado un gran protagonismo en el caso de la sociología de la ciencia. En primer lugar la necesidad de analizar prácticas concretas: "Analizar el saber y el poder que están haciéndose, como diría Latour, que están construyéndose; atraer nuestra atención sobre el aspecto productivo de un cierto número de dispositivos" (Berten 1999: 35). En segundo lugar, una manera diferente de comprender la relación entre saber y poder: "No solamente cada dispositivo incluye saberes múltiples, transversales, ramificados, sino que el propio dispositivo se convierte en un medio productor de saber" (Berten 1999: 35). A través del análisis

de la *praxis* científica, el "dispositivo" introduce una idea fundamental en el campo de la sociología de la ciencia: el poder produce saber. Esa idea no sólo ha articulado la sociología de la ciencia al estilo de Hacking o de Latour, sino que ha posibilitado trabajos sobre la televisión como un dispositivo de vigilancia social (Allemand 1980 y 1983, Bourdon 1994, Nel 1998 y 1999), sobre el cine como dispositivo de dominación simbólica (Baudry 1975) o sobre los dispositivos escolares como una realidad heterogénea donde se mezclan textos oficiales y reglamentos, aulas y mobiliario, alumnos y profesores en un juego de saber-poder (Chartier 1999).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Este capítulo trata de superar lo que podría llamarse *la paradoja del dispositivo,* paradoja que resulta de la prolífica utilización del término durante los últimos años y de los escasos ejercicios de reflexión teórica que ha suscitado. Dicha situación provoca el evidente riesgo de vaciar el concepto de significado. El "dispositivo" corre el peligro de seguir el mismo camino que otros conceptos como el de "postmodernismo" del que decía Richard Rorty que, después de tantas páginas dedicadas a su definición, se había convertido en un concepto demasiado borroso como para transmitir nada (Rorty 2000: 17). Conviene reiterar que dicha amenaza no remite a un problema teórico sino práctico: desde hace algún tiempo son varios los trabajos que hacen una utilización inadecuada y descontextualizada del concepto precisamente por haber renunciado a la complicada (pero necesaria) tarea de dotarlo de contenido.

En resumen, el dispositivo (entendido como un espacio donde se ligan verdad, poder y subjetividad) puede convertirse en un instrumento útil para los historiadores cara a la definición de objetos culturales que, en muchas ocasiones, escapan de los límites marcados por las categorías históricas. La sexualidad o el orientalismo son ejemplos de dos objetos culturales que, debido a su naturaleza híbrida, no pueden ser analizados exclusivamente a partir de una disciplina. Se trata de dominios complejos que no pueden ser reducidos a las categorías convencionales del análisis histórico, sino que se definen a partir de un corpus de textos (históricos, literarios, estéticos, jurídicos, periodísticos, etc.), un conjunto de prácticas y un marco conceptual. El dispositivo permite sacar a la luz ciertos objetos culturales tomando como referencia las líneas fundamentales de la perspectiva genealógica de la historia. En primer lugar, dispositivos como el orientalismo o la sexualidad constituyen realidades culturales, sociales y políticas fundamentales para comprender nuestra actualidad. Así, las categorías que desde mediados del

siglo XVIII conformaron la *scientia sexualis* (heterosexualidad, homosexualidad, pedofilia, etc.) siguen estructurando nuestra moderna identificación entre identidad y sexualidad: "En nuestra civilización se exige una correspondencia rigurosa entre el sexo anatómico, el sexo jurídico, el sexo social: esos sexos tienen que coincidir y nos colocan en una de las dos columnas de la sociedad" (Foucault 1978b: 624). Del mismo modo, el *orientalismo* no es sólo una cosmovisión europea del siglo XIX, sino una interpretación occidental de lo oriental que se prolonga hasta nuestros días. La descripción de estas nuevas geografías de nuestra actualidad, de estos dispositivos, es fundamental para determinar cómo hemos llegado a ser lo que somos y, por tanto, para convertir a la historia en un instrumento crítico al servicio de la actualidad.

La genealogía de la sexualidad

En muchas ocasiones, el discurso de Foucault ha sido acusado de permanecer parapetado en un plano exclusivamente teórico, sin implicaciones prácticas para la escritura de la historia. Aunque dicha acusación no carece totalmente de fundamento (véase, por ejemplo, *HArchéologie du savoir* (Foucault 1969), su libro más "teórico"), lo cierto es que la perspectiva genealógica de la historia ha mostrado cierta capacidad para provocar cambios importantes tanto en el trabajo de los historiadores como en la percepción de alguna de las categorías fundamentales que estructuran la cosmovisión occidental. Si hasta el momento he intentado señalar las características fundamentales de dicha perspectiva, en este capítulo voy a mostrar de qué manera esta posición teórica funciona en un caso concreto: la sexualidad. Como he señalado, Foucault ha ejercido una gran influencia sobre los estudios de género. En este sentido, sus trabajos sobre la sexualidad son un excelente ejemplo para mostrar como la genealogía, en tanto que instrumento de análisis histórico, puede convertirse en un arma al servicio de la actualidad, capaz de promover cambios importantes en nuestra comprensión del mundo.

LA GENEALOGÍA DE LA SEXUALIDAD

En los capítulos anteriores he definido las líneas generales del proyecto genealógico haciendo hincapié en la relación que este último establece entre la historia y la actualidad. Recapitulando, dicho vínculo podría resumirse del siguiente modo: aquello que somos está determinado por nuestra historia, pero dicha historia no es el correlato de una esencia inmutable que encuentra su legitimidad en el paso del tiempo. Al contrario, la historia demuestra la indeterminación de las cosas, la futilidad del origen, la historicidad de lo verdadero. La historia nos dice lo que somos, pero lo que somos no remite a lo inmutable sino a lo variable.

Para comprender la relación entre historia y actualidad es necesario retomar la definición deleuziana de la genealogía como expresión activa de un modo de existencia activo (Deleuze 1967: 9). En Nietzsche y en Foucault, la crítica está subordinada a la acción, la destrucción a la creación y la denuncia

a la transformación. Aunque los críticos del postmodernismo han insistido en interpretar el pensamiento de ambos como una filosofía de la destrucción que conduce al nihilismo, lo cierto es que es el propio Nietzsche quien recuerda que "sólo creando podemos destruir". La crítica está supeditada a la creación de la misma manera que la teoría está subordinada a la práctica: "Estamos viviendo un nuevo modo de plantear las relaciones entre teoría y práctica [...] ninguna teoría se puede desarrollar sin encontrarse ante una especie de muro, y se precisa la práctica para agujerearlo [...]. La teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica" (Foucault 1972: 105 y 107). El discurso crítico de la genealogía sólo tiene sentido si posibilita una transformación: "Sólo podemos deconstruir nuestros ideales, nuestras prácticas y nuestras identidades en la medida en que podamos reconstruirlos; no podemos desenmascararles más que si estamos preparados para transformarlos" (Kompridis 2003: 646). La genealogía (en tanto que *ontología de nosotros mismos* o *historia crítica del pensamiento)* tiene que ir unida a la creación de nuevos modos de vida. En este sentido, la perspectiva genealógica incluye dos tareas: un trabajo crítico que nos muestre como hemos llegado a ser lo que somos y un discusión abierta que haga posible la metamorfosis de nuestras prácticas y de nuestra comprensión de nosotros mismos.

La perspectiva genealógica no se ha limitado por tanto a defender una posición teórica sino que ha contribuido a modificar la comprensión de las categorías que estructuran nuestra actualidad y, sobre todo, a promover cambios en los modos de vida asociados a dichos conceptos. Uno de los ejemplos más claros es el de la "sexualidad" sobre la que Foucault trabajó durante los últimos años de su vida. En Occidente, la "sexualidad" se constituye como uno de los procesos de subjetivación que estructuran la definición del individuo como sujeto. Sin embargo, hasta hace relativamente poco tiempo el conjunto de conceptos y categorías que conforman dicha "sexualidad" se inscribían en el ámbito de lo natural. Como señala Bourdieu en *La domination masculine* (Bourdieu 1998), las interpretaciones tradicionales de la sexualidad convirtieron a la historia en naturaleza. Al fin y al cabo, ¿quién podría negar que la división entre sexos sea algo natural? Contra la naturalización de lo histórico, Foucault puso en marcha la genealogía para reinsertar la "sexualidad" (en tanto que experiencia específica del hombre moderno) en la historia. Esto que hoy parece evidente, no lo era tanto en los años setenta. Como señala D. Halperin, estamos tan acostumbrados a hablar de "sexualidad" como "discurso" o como "representación histórica" que es muy difícil imaginar el impacto que estas ideas tuvieron cuando fueron formuladas por Foucault en el primer volumen de la historia de la sexualidad (Halperlin 1994: 19). Se trataba entonces de mirar al pasado para

comprender que dicha sexualidad es una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos. Así por ejemplo, los griegos utilizaban el concepto *aphrodisía* para definir un conjunto variado de actividades sexuales, pero en ningún caso se pueden equiparar estas actividades a la *sexualidad* del hombre moderno. Una vez más, la historia es utilizada para demostrar que aquello que somos no es natural sino histórico y que, por tanto, *podríamos* y *podemos* ser de otra manera. El intento por destruir la naturalización de nuestra identidad va acompañado de la creación de unos modos de vida que Foucault no se atreve a proponer, pero que hace posible gracias a su trabajo. Como señalaba Deleuze en una entrevista con el propio Foucault, la genealogía se convierte de este modo en una caja de herramientas al servicio de aquellos que pretenden cambiar nuestra actualidad: "Una teoría es exactamente como una caja de herramientas [...] es preciso que sirva, que funcione, y que funcione para otros, no para uno mismo. Si no hay personas que se sirvan de ella, comenzando por el propio teórico, que deja entonces de ser teórico, es que la teoría no vale nada, o que aún no llegó su momento […]. Es curioso que un autor que pasa por ser un intelectual puro, Proust, haya sido quien lo formuló con toda claridad: tratad mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y bien, si no os sirven, serviros de otros, encontrad vosotros mismos vuestras herramientas" (Foucault 1972: 107-108).

¿POR QUÉ LA SEXUALIDAD?

Como el propio filósofo cuenta, allá por la década de los setenta su mirada se dirigió hacia la *sexualidad:* "Quería detenerme delante de esta noción, tan cotidiana, de sexualidad: tomar perspectiva con respecto a ella, experimentar su evidencia familiar, analizar el contexto teórico y práctico en el que apareció y al que todavía está asociada" (Foucault 1984i: 1397). "Sexo" y "sexualidad", ¿Qué significan esos conceptos tan intensos, sobrecargados, candentes? Para tratar de dar respuesta a ésta y a otras cuestiones que recorren su obra (poder, saber, formas de subjetivación), Foucault trabajó durante los últimos diez años de su vida. Fruto de ese esfuerzo, dejó algunos libros (los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad)* y una serie de materiales dispersos que levantaron una gran polvareda en el paisaje de la sexualidad contemporánea. Basta con repasar la abundante bibliografía al respecto para darse cuenta del impacto que el filósofo ejerció, y sigue ejerciendo, sobre ese cajón de sastre que los anglosajones denominan *Gender Studies.* Ya sea para canonizarle o para criticarle con dureza, lo cierto es que alguna de las principales corrientes que han recorrido

el feminismo[1], la *Queer Theory* o el movimiento de *gays* y lesbianas durante los últimos años han convertido a Foucault en una referencia fundamental.

Mi primera tarea será determinar las causas que llevaron a Foucault a interesarse por la *sexualidad.* Tal y como han señalado sus biógrafos (Eribon 1989; Macey 1993; Miller 1993)[2], para comprender esta dimensión de su trabajo será necesario considerar tanto su sexualidad como su afición por ciertas prácticas sexuales (el sadomasoquismo). Sin embargo, es necesario escapar de la disyuntiva que plantean quienes consideran que la filosofía de Foucault debe ser analizada sin hacer referencia a su biografía y quienes, como escribe Eribon a propósito de la biografía de Miller, pretenden "explicar toda la obra de Foucault a partir del sadomasoquismo" (Eribon 2001: 40). Frente a dicha dicotomía reductora, prefiero partir de la idea heideggeriana que supone que la filosofía no nace del pensamiento, sino que brota del *estado de ánimo,* entendido como un vínculo entre el propio pensamiento y la vida. En el origen de la filosofía, la angustia, la felicidad, la duda. En este sentido, el interés de Foucault por la sexualidad parece derivarse de su comprensión de la misma como un espacio privilegiado donde se anudan muchas de sus preocupaciones vitales y filosóficas.

En primer lugar, la sexualidad es el lugar donde algunas de sus inquietudes personales se plantean con más claridad. Dos de esas preocupaciones destacan sobre el resto: la identidad y el placer. Para Foucault, el problema de la *identidad* fue siempre fundamental: "Más de uno, como yo sin duda, escribe para perder el rostro. No me pregunten quien soy y no me pidan que permanezca invariable" (Foucault 1969: 29). La interpretación de la *identidad* como forma de opresión está sin duda relacionada con el rechazo que llevaba a Foucault a enfurecerse cuando alguien le definía como estructuralista, o a exaltar las delicias del exilio, "ese placer de estar de sobra, tan indiferente como una cosa" (Eribon 2001: 349). Lo esencial, sin embargo, es la *liaison* que Foucault establece entre la cuestión de la identidad y la sexualidad tal y como esta es definida en la sociedad

1. Es obligado mencionar al heterogéneo grupo de pensadoras feministas (Frazer, Butler, Ramazanoglu, Sawicki, Bell, etc.) que han trabajado sobre Michel Foucault, mostrando tanto sus contradicciones (especialmente su incapacidad para escapar de un horizonte de pensamiento androcéntrico) como las posibilidades de aplicación de su filosofía a estudios concretos (como hizo Susan Bordo con la anorexia nerviosa). Dado que es imposible resumir una línea de investigación tan amplia, me limito a sugerir al lector una bibliografía básica al respecto: Balbus 1986; Diamond & Quinby 1988; Sawicki 1991; McNay 1992; Ramazanoglu 1993; Bell 1993; Hekman 1996.

2. Junto a las tres biografías "clásicas" de Foucault, es obligado mencionar el trabajo de José Luis Moreno Pestaña publicado con el significativo título *En devenant Foucault. Sociogénese d'un grand philosophe* (Moreno Pestaña 2006). En este texto, Moreno Pestaña promueve un socio-análisis de los primeros años de Foucault que, alejado de la hagiografía, permite comprender mejor los años de formación del filósofo.

contemporánea. En dicha sociedad, que en otras ocasiones denomina disciplinaria, "se exige una correspondencia rigurosa entre el sexo anatómico, el sexo jurídico, el sexo social: esos sexos tienen que coincidir y nos colocan en una de las dos columnas de la sociedad" (Foucault 1978b: 624). En la civilización moderna se da a cada uno su identidad sexual primera, profunda y determinante. A Foucault esas exigencias debieron resultarle insoportables. Frente a la búsqueda de la identidad, prefirió siempre lo que Deleuze llamaba *despersonalización:* "El nombre propio no designa un individuo: al contrario, un individuo sólo adquiere su verdadero nombre propio cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan totalmente, tras el más severo ejercicio de despersonalización" (Deleuze & Guattari 1980: 43).

La sexualidad es también el lugar donde se plantea la cuestión del placer. Como veremos más adelante, para Foucault la búsqueda del placer fue algo prioritario a lo largo de su vida: "Tengo dificultades para experimentar la experiencia del placer. El placer me parece una conducta muy difícil [...]. Y tengo que reconocer que es mi sueño. Quisiera y espero morir de una sobredosis de placer del tipo que sea, porque [...] he tenido siempre la impresión de no experimentar el verdadero placer, el placer completo y total; y este placer, para mí, está ligado a la muerte" (Foucault 1983c: 1352). Sin embargo, esa búsqueda[3] chocó con el erotismo disciplinario propio de nuestra sociedad. Según Foucault, desde hace dos siglos Occidente ha establecido una relación entre poder, verdad y placer (la *scientia sexualis)* donde lo que importa es menos el placer que el deseo y donde el goce sexual está relacionado con la enunciación de la verdad. En definitiva, nuestra sociedad ha formulado una *sexualidad* de la que Foucault propondrá liberarse a través de una multiplicación de los placeres: "Hay que inventar con el cuerpo, con sus elementos, sus superficies, sus volúmenes, sus espesores, un erotismo no disciplinario: el del cuerpo en estado volátil y difuso, con sus encuentros al azar y sus placeres sin cálculo" (Foucault 1975d: 1690).

Pero a Foucault la *sexualidad* no le interesa solamente por ser el teatro de algunas de sus inquietudes vitales, sino también porque en ella se anudan algunas de sus preocupaciones filosóficas fundamentales. Para Foucault la sexualidad es ante todo un campo de experiencia donde poder y saber, discursos y prácticas, poder-represión y poder-incitación, verdad y ética se constituyen en un dominio complejo. Es ese carácter topológico privilegiado el que le lleva a convertir la pregunta por la sexualidad en un ejercicio filosófico: "Quisiera subrayar que la

3. Búsqueda sin duda relacionada con su afición por el consumo de drogas: "Ciertas drogas son verdaderamente importantes para mí, porque me permiten tener acceso a esos placeres terriblemente intensos que busco, y que no soy capaz de alcanzar solo" (Foucault 1983c: 1353).

sexualidad no es más que un ejemplo de un problema general que persigo desde hace más de quince años y que me persigue desde hace más de quince años. Es el problema que determina casi todos mis libros: ¿Cómo, en las sociedades occidentales, la producción de discursos cargados, al menos durante un tiempo determinado, de un valor de verdad está ligada a los diferentes mecanismos e instituciones del poder" (Foucault 1977f: 137).

LA GENEALOGÍA DE LA SEXUALIDAD

En primer lugar, Foucault plantea el carácter histórico y contingente del concepto *sexualidad* y de toda una serie de nociones que, debido a la familiaridad, hoy nos parecen indiscutibles ("sexo", "homosexualidad", etc.). Como escribe a propósito del libro de K. J. Dover Greek *Homosexuality* (Dover 1978), lo importante es que su autor demuestra que "nuestra división de las conductas sexuales entre homo y heterosexualidad no era en absoluto pertinente para los griegos y los romanos [...]. Una persona que se acostaba con otra del mismo sexo no se sentía como homosexual" (Foucault 1982e: 1105). Foucault recurre a la historia para mostrar cómo la *sexualidad* es una categoría relativamente reciente: "Los griegos y los romanos tenían un término para designar los actos sexuales, los *aphrodisia* [...]. Se trata en todo caso de actividades sexuales, pero en absoluto de una sexualidad" (Foucault 1984j: 1480). La *sexualidad* es, por tanto, una forma de experiencia específica del ser humano moderno, como los *aphrodisia* lo fueron para los griegos, o la carne para los cristianos. De hecho, la definición de una *persona sexual* sólo fue posible a partir de la consolidación, hacia el siglo XVIII, de lo que Foucault denomina el *dispositivo de la sexualidad:* "En la cultura griega [...] era simplemente impensable que alguien fuera esencialmente homosexual en su identidad [...]. No fue más que a partir del momento en el que el dispositivo de la sexualidad funcionó [cuando] la cuestión "¿Qué ser sexual es usted?" llegó a ser inevitable" (Foucault 1984j: 1481). En este sentido, Foucault plantea una historia de la sexualidad "donde ésta no sea concebida como un tipo general de comportamiento en el que tales o cuáles elementos puedan variar según las condiciones demográficas, económicas, sociales, ideológicas. Tampoco como un conjunto de representaciones (científicas, religiosas, morales) que, a través de su diversidad y de sus cambios, remiten a una realidad invariable. Mi propósito es analizarla como una forma de experiencia históricamente singular" (Foucault 1984i: 1397).

Una vez determinado el carácter histórico/contingente de la *sexualidad,* Foucault propone esbozar su genealogía en términos positivos a través del análisis de

dos conceptos relacionados: el *dispositivo de la sexualidad* y la *scientia sexualis.* Por *dispositivo de la sexualidad,* Foucault entiende el conjunto de prácticas, instituciones y conocimientos que hacia el siglo XVIII hicieron de la sexualidad un dominio coherente y una dimensión absolutamente fundamental del individuo. Frente a quienes proponen una definición de la sexualidad como *represión,* Foucault manifiesta sus dudas: "¿Y si esto no fuera lo esencial? ¿y si hubiera en el centro de la política del sexo mecanismos bien diferentes? ¿y si esos mecanismos no fueran de rechazo y de ocultación, sino de incitación? ¿y si el poder no tuviera por función esencial decir no, prohibir y censurar, sino ligar en una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad?" (Foucault 1976b: 103). Es decir, ¿y si la represión no fuera la característica que define la *sexualidad* en nuestras sociedades? No se trata de negar que no haya existido represión sobre la sexualidad, sino de insertar esa hipótesis represiva en un dispositivo más amplio que permita comprender la sexualidad como un campo estratégico donde se ligan discursos, prácticas, tácticas, estrategias, poder-represión, poder-incitación y modos de subjetivación.

El segundo concepto fundamental a la hora de comprender la genealogía de la sexualidad es el de *sciencia sexualis.* Para Foucault es posible distinguir dos tipos de sociedades a partir de la definición de las relaciones sexuales que en ellas se establece: aquellas en las que el discurso sobre el sexo no intenta fundar una ciencia sino definir un arte apoyándose sobre el placer *(ars erotica)* y aquellas otras donde dicho discurso ha adoptado una forma científica. Las sociedades donde reinó el arte erótico (Grecia antigua, Roma) investigaron en los métodos de intensificación del goce sexual, transmitieron los secretos del placer a través de la figura del maestro y extrajeron la verdad del propio placer. En ellas, el saber debía revertir sobre la práctica sexual. Por el contrario, al menos desde la Edad Media en Occidente no ha existido *ars erotica* sino una ciencia del sexo o "tipo de saber donde lo que se analiza no es tanto el placer como el deseo; donde el maestro no tiene por función iniciar, sino interrogar, escuchar, descifrar; donde todo ese largo proceso no tiene por objetivo un aumento del placer, sino una modificación del sujeto (que, de este modo, se encuentra perdonado o reconciliado, curado o liberado)" (Foucault 1976b: 104).

Foucault muestra la formación histórica de esta manera de organizar las relaciones entre poder, verdad y placer en el primer volumen de la historia de la sexualidad. Así, durante el siglo XIX el sexo se inscribió en dos registros distintos. Por un lado una biología de la reproducción, constituida de acuerdo con una normatividad científica y relacionada con la voluntad de saber que en Occidente implicó la institución del discurso científico. Por otro lado una medicina del sexo, donde lo que se puso en juego era más bien una voluntad de no-saber, un

deseo de esquivar la verdad. En ambos casos, lo esencial es que alrededor del sexo se articuló un aparato para la producción de la verdad. Al contrario que en las sociedades del *ars erotica,* el sexo no será una cuestión de placer, sino de verdad y de falsedad. Sexo y verdad quedaron ligados para convertirse en una de las preocupaciones más constantes de las sociedades occidentales. Aunque dichas sociedades multiplicaron las instituciones y estrategias para "arrancar la verdad del sexo", lo cierto es que la principal táctica de producción de lo verdadero fue un ritual establecido desde la Edad Media: la confesión. Será hacia finales del siglo XVIII cuando la *scientia sexualis* se constituya como tal apoyándose en los rituales de la confesión y produciendo alrededor del sexo una especie de fusión, una "interferencia entre dos modalidades de producción de lo verdadero: los procedimientos de confesión y la discursividad científica" (Foucault 1976: 82). De esta manera, la *scientia sexualis* nace del ajustamiento de los procedimientos de confesión a un discurso científico. La sexualidad aparece en el siglo XIX en el punto de convergencia de dos vectores: una técnica (la confesión) y una discursividad (la científica).

La relación entre sexo y verdad tal y como se articula en la *scientia sexualis* es el objeto de la genealogía foucaultiana: "¿Por qué Occidente se ha interrogado tan continuamente sobre la verdad del sexo y ha exigido que cada uno la formule por sí mismo? ¿Por qué ha querido con tanta obstinación que nuestra relación con nosotros mismos pase por esta verdad?" (Foucault 1976b: 105). Bajo la epidermis de esa voluntad, Foucault descubre el fluir del poder. Un poder que toma esa sexualidad (constituida en tanto que saber científico) como soporte, como punto de apoyo. Un poder que no busca suprimir la sexualidad, sino asentarse sobre ella, fundirse con ella, multiplicarse a través de ella. El poder en la sociedad contemporánea no ha instaurado una edad de represión definida por un silencio que envuelve al sexo, sino que ha procedido a una multiplicación de los discursos sobre la sexualidad. Con la consolidación de la *scientia sexualis,* el poder se desplegó a través de un doble movimiento: instauró una determinada política del cuerpo y procedió a una definición de los individuos. Efectivamente, desde el siglo XVIII el poder ha definido una política del cuerpo muy concreta: "Desde los siglos XVII y XVIII el cuerpo humano ha sido a la vez utilizado, cuadriculado, encerrado, encorsetado como fuerza de trabajo. Esta política consistía en extraer de él el máximo de fuerzas utilizables para el trabajo y el máximo de tiempo utilizable para la producción" (Foucault 1974b: 1405). Esa política del cuerpo define un erotismo disciplinario del que Sade tal vez sea el mejor ejemplo[4] y que es

4. "Una sociedad reglamentaria, anatómica, jerarquizada, con su tiempo cuidadosamente distribuido, sus espacios cuadriculados, sus obediencias y sus vigilancias" (Foucault 1975d: 1690).

correlativo a una catalogación de los individuos que define su identidad. El poder no pretende suprimir lo que Foucault denomina *sexualidades periféricas* (refiriéndose a las sexualidades diferentes de la normativa, es decir de la reproductora de la fuerza del trabajo) sino que las dota de realidad construyendo identidades. El siglo XIX será el acta de nacimiento de la innumerable familia de los perversos: homosexuales, pedófilos, masoquistas, necrófilos, etc. A través de la constitución de una *scientia sexualis* el poder ha experimentado una mutación en la manera de actuar sobre las conductas sexuales de la gente: ha pasado de condenar *actos* a definir *individuos.* El propio Foucault explica esta metamorfosis: "En otro tiempo, las leyes prohibían un cierto número de actos, actos por otra parte tan numerosos que no se llegaban muy bien a definir. De cualquier manera, eran actos que la ley castigaba. Se condenaban formas de conducta. Ahora, lo que se está definiendo, y lo que, por consiguiente, va a fundamentarse por la intervención de la ley, del juez, del médico, son los individuos peligrosos" (Foucault 1979: 772).

Al mismo tiempo, ese poder que se expande a través de una *scientia sexualis* define un tipo de placer distinto del propio del *ars erotica:* "Se ha dicho en ocasiones que Occidente no ha sido jamás capaz de inventar un placer nuevo. ¿No cuenta para nada la voluntad de hurgar, acosar, interpretar; en resumen, el "placer de analizar" en el sentido amplio del término?" (Foucault 1976b: 103). En su ejercicio de estrecha vigilancia, el poder descubre el placer de vigilar: "El placer descubierto fluye hacia el poder que lo ciñe" (Foucault 1976: 58). El poder se deja invadir por el placer que vigila con tanto celo, ligándose ambos en una espiral perpetua.

EL VERDADERO SEXO

Esta es, en líneas generales, la genealogía histórica que Foucault propone de la *sexualidad,* un concepto tan familiar para nosotros que lo creíamos universal. Sin embargo, esa es sólo la mitad del problema.

Y es que dando por sentado que el poder no sólo reprime, sino que también produce, es importante no agotarse en una posición defensiva. Foucault inaugura una línea de trabajo en la que la crítica (que toma la forma de genealogía histórica) va acompañada de la invención de proyectos y modos de vida, de la enunciación de nuevos discursos y de la puesta en marcha de nuevas prácticas. Hay que elaborar proyectos y modos de vida originales, con libertad respecto de los condicionamientos que han determinado hasta ahora los discursos de verdad y las prácticas organizadas en torno al sexo. Foucault entiende la resistencia no sólo como un ejercicio destinado a reintegrar la sexualidad en lo histórico, sino

como un proceso de creación de nuevos modos de vida en el que la imaginación va a desempeñar un papel protagonista. Ahora bien, en este proceso resulta fundamental, como paso previo, escapar de las formas preexistentes de identificación sexual.

Las formas productivas de sujeción, el entramado saber-poder-verdad que se ha manejado para construir una ciencia del sexo, se concreta en la noción de *verdadero sexo*[5] o atribución al sujeto de un sexo auténtico que le corresponde y al que va a quedar estrechamente ligado. Dicho concepto resume el lazo fundamental que Foucault establece entre nuestra subjetividad, nuestra identidad y nuestra sexualidad. De ahí que haya que dedicar especial atención, antes de empeñarse en cualquier esfuerzo productivo, a desprenderse de la sujeción a ese *verdadero sexo,* estrecho y opresivo. El peso de esta estricta identificación sexual radica en que va a funcionar como un mecanismo de producción de sujetos, un mecanismo que articula formas de subjetivación (la más conocida de todas es la distinción entre hombre y mujer, pero también otras como homosexual/heterosexual, onanista, pederasta, zoófilo, etc.) que catalogan a las personas de forma muy estrecha, marcando y disciplinando las pautas de comportamiento y las relaciones sociales, de manera que a la postre enclaustran la personalidad, constriñen el ejercicio del placer y son un paso previo a toda una política del cuerpo. Por otro lado, esas formas de subjetivación acaban convirtiéndose en campos para el ejercicio del poder. Por ejemplo, la distinción homosexual/heterosexual, que se enuncia habitualmente en un contexto homófobo, o la clasificación hombre/mujer, que lo hace en un contexto machista, aparecen como dicotomías clasificatorias aptas para el posterior ejercicio del poder sobre el sujeto. En otros casos en los que la calificación es presentada simplemente como una patología, también resulta ligada a mecanismos de opresión.

En su intento por hacer estallar la noción de *verdadero sexo,* Foucault trabajó a dos niveles. Por un lado, tomando como ejemplo el hermafroditismo, criticó el argumento más fuerte sobre el que se apoyan los procesos de subjetivación ligados al *verdadero sexo;* a saber, que dichos procesos son la consecuencia

5. Es importante hacer una aclaración con respecto a este concepto. Como bien ha señalado Judith Butler, Foucault nunca afirmó que los personas no tengamos *un* sexo (tal y como han pretendido ciertas interpretaciones derivadas de una lectura simplista de su conocida frase: "¿Tenemos *verdaderamente* necesidad de un *verdadero* sexo?") sino que, frente a posiciones esencialistas, defendió que dicho sexo es una *construcción:* "Foucault propone la existencia de una ruptura histórica decisiva entre un régimen socio-político en el que el sexo existía como un atributo, una actividad, una dimensión de la vida humana y un régimen más reciente en el que el sexo se definió como una identidad [...]. Por lo tanto, noes correcto declarar que nunca hemos tenido un sexo" (Butler 1996: 59).

natural de una división anatómica incontestable entre el macho y la hembra. Foucault abordó este problema en algunos textos publicados entre 1978 y 1980. Por otro lado, tomando como ejemplo la homosexualidad, Foucault mostró la posibilidad de subvertir la idea de un *verdadero sexo* a través de aquellas categorías que, creadas por la *scientia sexualis* y colocadas en los límites de la normalidad, ponen en entredicho las pretensiones de naturalidad de las relaciones sexuales consideradas naturales: las relaciones heterosexuales.

HERCULINE, EL MISTERIOSO HERMAFRODITA

En primer lugar, por tanto, la crítica del argumento esencialista que considera la sexualidad como la *causa* lógica de la incontestable división anatómica entre machos y hembras. El texto fundamental en este sentido es *Le vrai sexe* (Foucault 1980), donde Foucault repasa la vida de Alexina, el misterioso hermafrodita. El propio autor resume la historia de este hermafrodita de la segunda mitad del siglo XIX: "Educada como una muchacha pobre y respetable en un medio casi exclusivamente femenino y fuertemente religioso, Herculine Barbin, apodada en su entorno Alexina, fue reconocida finalmente como un *verdadero* muchacho; obligada a cambiar de sexo legal, después de un procedimiento judicial y de una modificación de su estado civil, fue incapaz de adaptarse a su nueva identidad y acabó suicidándose" (Foucault 1980: 937-938).

Dicha historia le sirve a Foucault como ejemplo para mostrar no sólo la dificultad de encajar algunos casos en las categorías descritas por esa estrecha *scientia sexualis*, sino, sobre todo, como demostración de la inexistencia misma de un verdadero sexo. La historia de la vida de Herculine es presentada como la prueba de la posibilidad de estados de sexualidad inclasificables, indeterminados en su género y por añadidura felices.

Efectivamente, mientras préexiste una anatomía más o menos clara y determinada, la idea sobre la que se apoya la sexualidad normativa, la dicotomía entre los sexos, mantiene sus pretensiones de naturalidad. Pero Foucault bucea en el caso intermedio de una indefinición ambigua, de una realidad corporal inconcreta, que utiliza para criticar la atribución del "verdadero" sexo y para poner de manifiesto el carácter contingente y potencialmente represivo de esa estricta exigencia de identificación.

El juego de saber-verdad tiene su principal baza en una jugada que consiste en hacer confesar al sujeto su afiliación a un sexo ya catalogado y del que todo está dicho. De ahí la obsesión por dar a cada uno un sexo y uno único. Entre otras cosas, esta atribución se convierte en necesaria porque no hay discurso

para las personas sin verdadero sexo. Estas se mueven en un vacío en el que sus protagonistas, difíciles de encajar, son vistos con temor como fantasmas de la naturaleza, susceptibles de protagonizar, explotando sus rarezas anatómicas y sus ambigüedades afectivas, extrañas relaciones que, imposibles de catalogar, se pueden acabar considerando extravíos del libertinaje. Por eso se busca la imposición de un verdadero sexo que, en ejemplos como el de Alexina, forzará la realidad de cuerpo y dislocará la intensidad del placer al imponer a una anatomía ambigua el duro juego de esa verdad.

En su indagación sobre modos de vida no codificados, Foucault se interesará en la descripción de la vida de Alexina, a la que presentará moviéndose en un mundo confortable exento de definiciones. Adolescente en un internado de señoritas, el hermafrodita ambiguo disfrutaba allí de las delicias que experimenta por no tener un sexo definido. Con un tono evocador, Foucault va a hacer levitar a su protagonista en los "limbos felices de una no-identidad que protegía paradójicamente la vida en estas sociedades cerradas, estrechas y cálidas" (Foucault 1980: 940) que eran los internados. Allí transcurren los días más felices de la vida de Alexina: "Ni mujer que amaba a las mujeres ni hombre escondido entre las mujeres. Para las mujeres, Alexina era tanto el sujeto sin identidad de un gran deseo como un punto de atracción de su feminidad y para su feminidad, sin que nada las forzase a salir de su mundo enteramente femenino" (Foucault 1980: 940). Para Alexina la posterior imposición de un *verdadero sexo,* reclamada por la ley, será una pretensión mezquina que Foucault acabará vinculando a su desgracia y finalmente a su muerte. El derecho, recogiendo las influencias de la ciencia médica, funcionará aquí como una práctica social fundamental a la hora de configurar formas de subjetividad y de exigir una estricta identificación sexual, un *sexo verdadero y único,* que aclare el estado civil del individuo. En el caso de Alexina, esta identificación sexual va a funcionar como un mecanismo de imposición obligatoria de una identidad que limita y confunde el juego de su sexualidad provocando su infelicidad y su posterior suicidio. Frente a esta imposición jurídica, ese estado anterior, cálido y ambiguo en el que vivía Alexina y en el que reinaba una sexualidad indeterminada, es visto por Foucault como un modelo tan apartado de las grises clasificaciones jurídicas como feliz.

Lo fundamental es que el caso de Alexina cuestiona la existencia de un verdadero sexo: "Lo que más me ha llamado la atención en el relato de Herculine Barbin es como, en su caso, no existe el *verdadero* sexo" (Foucault 1978b: 624). Su indeterminación anatómica es la base para hacernos dudar primero de la realidad natural de una dicotomía sexual agotadora entre hombres y mujeres, y luego de la sexualidad como la esencia del individuo. Como ha señalado Judith Butler, Herculine no representa una "identidad" sino exactamente lo contrario: la

imposibilidad sexual de una identidad (Butler 1999: 31). Se siembra de este modo la duda sobre la conveniencia de una clasificación arbitraria que pretende descubrir y establecer una verdadera sexualidad, aún cuando no está claro (ni entonces ni ahora) cual es el auténtico determinante de su significado: "¿La identidad anatómica, el género, el acto, el orificio, el sentido de las fantasías?" (Butler 2000: 91). En este sentido, Foucault considera fundamental escapar de la pretensión de hacernos confesar la verdad sobre nuestro sexo cuya única misión es introducirnos en las definiciones previsibles y arbitrarias de un catálogo en el que ya está todo dicho sobre nosotros.

LA HOMOSEXUALIDAD

Otra perspectiva privilegiada para hacer estallar la *scientia sexualis* será, naturalmente, la homosexualidad. Si Foucault elige la homosexualidad como campo para elaborar formas de vida alternativas no es sólo a causa de su experiencia personal, sino porque considera que la homosexualidad tiene algo de indeterminado por su posición oblicua en el mundo de las relaciones sexuales. Precisamente por ello la considera especialmente capaz de propiciar nuevas virtualidades relaciónales y afectivas aptas para favorecer nuevas formas de vida.

Pero para lograrlo algunas precauciones han de ser tomadas. En primer lugar hay que evitar hacer caer la homosexualidad en la categoría convencionalmente pensada para ella: es necesario escapar de las clasificaciones que la colocan en los márgenes de la normalidad de las relaciones sociales. La pretensión de huir de dicha identificación se plantea porque si la homosexualidad va a ser tomada como punto de partida para la construcción de nuevos estilos de vida, entonces es necesario replantearse su significado para evitar lastrar sus potencialidades con el peso de una categoría ya acuñada. Se trata de vaciar la homosexualidad de su contenido preestablecido para poder utilizarla como el lugar desde el que llevar a cabo una construcción y renovación continua de identidades cambiantes (Halperlin 1995: 122).

De ahí que para Foucault la declaración de la propia homosexualidad tenga un carácter ambiguo, ya que "es una afirmación necesaria puesto que es la afirmación de un derecho, pero al mismo tiempo es la jaula, la trampa" (Foucault 1982c: 1113). Es una trampa en cuanto implica caer bajo el control social ejercido sobre el individuo, caer en la imagen del homosexual patologizado como desviado, enfermo o perverso. Por eso, lejos de constituir el final del problema, la declaración de la homosexualidad sólo puede ser tomada como un punto de partida desde el que reconstruir un modo de vida original frente a modelos establecidos.

La declaración es entonces un primer paso para el posterior ejercicio de lo que a Foucault más le interesa y que él mismo denomina *prácticas de libertad,* (Foucault 1984k: 107). Es importante resaltar aquí que para Foucault una de las claves del problema con el que nos enfrentamos es la pobreza de las relaciones afectivas existentes, muy escasas y pensadas en su mayoría para esquemas estrictamente heterosexuales: "Vivimos en un mundo legal, social, institucional donde las únicas relaciones posibles son extremadamente escasas, esquematizadas, pobres" (Foucault 1982d: 1128). Frente a dicha escasez, la cuestión fundamental es saber cuántas otras formas de relación que hasta ahora no imaginamos pueden existir o ser creadas. El obstáculo más importante al que debemos enfrentarnos a la hora de poner en marcha esas nuevas prácticas de libertad es precisamente la falta de imaginación: lo que el filósofo denomina "la pobreza de nuestro tesoro de imágenes" (Foucault 1975d: 1689). Este es el lastre que nos impide ver nuevos modelos de relaciones afectivas que enriquezcan la vida de las personas y el panorama social.

Por tanto, la misión es clara: "Deberíamos intentar imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera que todos los tipos posibles de relación puedan existir y no sean impedidos, bloqueados o anulados por instituciones relacionalmente empobrecedoras" (Foucault 1982d: 1129). Y para hacerlo la posición de los homosexuales es especialmente privilegiada, dado su carácter oblicuo y ambiguo en el esquema normativo de las relaciones afectivas.

De ahí que el problema no se acabe con declararse homosexual, sino que tal afirmación es útil en cuanto funciona como un punto de partida para ejercer una resistencia constructiva mediante la creación de nuevos modelos de vida. En este sentido el homosexual debe inventar la sexualidad, aprovechando la indeterminación de su estado y su fantasía, y evitando el problema de la definición de la identidad, sobre todo si se piensa que la identidad homosexual es hoy un dato histórico-cultural estrechamente acuñado. Ésa y no otra es la correcta dirección del empeño: "Otra cosa de la que hay que desconfiar es de la tendencia a llevar la cuestión de la homosexualidad al problema del *«¿Quién soy? ¿Cuál es el secreto de mi deseo?»*. Quizás sería mejor preguntarse: ¿Qué relaciones se pueden establecer, inventar, multiplicar, modular a través de la homosexualidad?" (Foucault 1981b: 982).

De esta manera, Foucault dará una consistencia específica a lo que denomina *ser gay,* que interpreta como un paso más allá de la homosexualidad. *Ser gay* no es simplemente identificarse como homosexual, con el riesgo de encajonarse en una identidad que funciona como una construcción histórico-cultural demasiado estrecha, sino que significa desarrollar un nuevo modo de vida, para lo que resulta necesario liberarse de los cauces del estereotipo. Se trata de llevar a cabo un

esfuerzo productivo que inaugure tipos de comportamiento personales y esquemas relaciónales que, articulados incluso en nuevas formas culturales, sean capaces de promover nuevas formas de existencia.

LA HETEROSEXUALIDAD

A partir de ahí el trabajo de formulación de nuevas posibilidades relaciónales no será útil sólo para los homosexuales. Foucault sugiere la posibilidad de que esas nuevas formas de vida sean transportables a todas las personas. La huida de una definición normativa de la identidad sexual, el carácter abierto de las prácticas propuestas y la despreocupación por el acto sexual, permitirá que gente no homosexual pueda enriquecer su experiencia a partir de esos nuevos esquemas de relaciones, hasta el punto de que Foucault podrá sostener: "No es necesario ser homosexual para llegar a ser gay" (Foucault 1982c: 1114).

Sin embargo, conviene señalar que Foucault critica las relaciones heterosexuales sólo *desde fuera:* es decir, limitándose a poner de manifiesto que sean las únicas relaciones *naturales* y posibles. Como bien han señalado numerosas pensadoras feministas, Foucault nunca criticó la estructura de dominación subyacente a la relación hombre-mujer que se convierte en el eje de la sexualidad normativa: a saber, la división entre *lo masculino* y *lo femenino* . Por lo tanto, en este punto su trabajo se limita a simples comentarios sobre lo que se ha dado en llamar "la crisis de la heterosexualidad." La heterosexualidad contemporánea nace ligada a la revolución industrial, al trabajo asalariado del varón y al papel doméstico de la mujer, cumpliendo una misión productiva y reproductiva. Sin embargo, factores actuales como el paso de una sociedad familiar a una sociedad de individuos, el triunfo de los valores juveniles, el auge del feminismo y su crítica al papel tradicional del varón, los nuevos mecanismos tecnológicos de reproducción de la

6. Sandra L. Bartky resume las críticas feministas: "Foucault trata el cuerpo siempre como si se tratase de uno solo, como si las experiencias corporales de hombres y de mujeres no difiriesen y como si hombres y mujeres soportasen la misma relación con las instituciones características de la vida moderna [...]. Las mujeres, como los hombres, están sujetas a algunas de las prácticas disciplinarias que Foucault describe, pero Foucault permanece ciego ante aquellas disciplinas que producen modalidades de subjetivación específicamente femeninas. Pasar por alto las formas de sujeción que engendran el cuerpo femenino es perpetuar el silencio y la impotencia de quienes son sometidas a dichas disciplinas" (Bartky 1988: 63-64). En definitiva, Foucault no puede escapar de una de las críticas fundamentales que el pensamiento feminista ha dirigido a la tradición filosófica occidental; a saber, que lo que dicha tradición define como *sujeto* es resultado de un *"borrado de la diferencia de sexos* en los sistemas auto-representativos de un *sujeto masculino"* (Irigaray 1977: 72).

especie o la crisis de la identidad masculina, hacen que haya llegado a decirse que "en la actualidad, el matrimonio y la pareja estable ya no son el espacio social normativo ni para la reproducción de la especie ni para la expresión de la afectividad y del deseo" (Guasch 2000: 116) y que se anuncie un tránsito de una sexualidad coitocéntrica organizada en torno a la pareja heterosexual hacia nuevas modalidades de expresión (Berger & Luckmann 1993: 69-70).

LOS MODOS DE VIDA

Como he señalado, desprenderse del *verdadero sexo* es el paso previo a la creación de *modos de vida* (concepto sobre el que es interesante consultar los trabajos de Francisco Ortega: 1999, 2000 y 2002). A pesar de que Foucault no aporta una definición al respecto, podemos considerar que dicha idea se articula en la convergencia de tres líneas fundamentales: la importancia del placer, la despreocupación por el acto sexual y el ejercicio de la ascesis como trabajo de transformación sobre uno mismo.

En primer lugar, por tanto, la creación de nuevas formas de vida está ligada al placer: "Si quisiéramos liberarnos de la ciencia del sexo, se debería encontrar apoyo en el placer, en el máximo del placer" (Foucault 1978c: 527). Efectivamente, el filósofo francés establece una contraposición entre *el deseo* como lo específico de la *sciencia sexualis* y *el placer* como el posible punto de apoyo para la creación de nuevos modos de vida. El primero es sospechoso, en cuanto ha sido identificado por la Iglesia con el deseo carnal constitutivo del pecado. Además, está cargado de connotaciones médico-naturalísticas y ha sido utilizado como herramienta para calibrar la normalidad. El segundo es, sin embargo, un término susceptible de alumbrar mayores posibilidades ya que todavía no hay catalogado un placer anormal o un placer patológico (Halperlin 1995: 93-94). El objetivo no será entonces liberar al deseo, "empresa de liberación efectiva [...] que se une a la obra de represión burguesa más general" (Deleuze & Guattari 1972: 54), sino dejar hablar al placer, visto como el punto de cristalización de una nueva cultura.

Esta pérdida de peso del deseo tiene que ver, en segundo lugar, con la despreocupación por el acto sexual. En la determinación de las nuevas formas de vida se puede apreciar un intento de pasar por encima del orgasmo, del acto sexual elemental, del puro encuentro físico, en beneficio de otras manifestaciones afectivas y relaciónales. Foucault critica la sexualidad al uso que ejemplifica Sade (i.e. un programa basado en un sexo anatómico repetitivo y disciplinario, reducido a un recetario de posturas y escenas sexuales que giran en torno al cuer-

po y sus órganos) porque el sexo le interesa para pensar a partir de él relaciones afectivas y prácticas sociales que vayan más allá del mero ejercicio de una estrecha sexualidad física. Se trata de hacer de la elección sexual el acicate de un cambio de existencia, transformar la sexualidad en un motor de nuevas formas de vida, convertir el placer en un foco de creación de cultura. El sexo es visto no como una fatalidad sino como la posibilidad de acceder a una vida creadora. Es por eso que el filósofo expresará una prevención respecto al acto sexual que ha llevado a hablar de una *desexualización* en Foucault (Eribon 2001: 465), relacionada con la preocupación por lo que de determinante tiene dicho acto a la hora de configurar al individuo. En definitiva, se trata de escapar de una economía física organizada en función del falo y regida por "leyes que someten lo sexual al poder absoluto de la forma" (Irigaray 1977: 109). Algunos consideran que esta *desexualización* está relacionada con el interés por la amistad que Foucault manifestará en sus últimos años. Para otros se refiere a una búsqueda del placer que no gira en torno a una sexualidad reducida a los órganos genitales, sino al conjunto del cuerpo entendido éste como una *geografía del placer* a la manera de Irigaray[7]. Quizás de lo que se trata es de una desvalorización del acto sexual en aras de una especie de erotización generalizada del mundo al modo de Marcuse. De cualquier manera, la *desexualización* aparece en Foucault de forma explícita y quizá el mejor ejemplo sea, de nuevo, la homosexualidad.

En este sentido, Foucault no sólo constata que el acto sexual ha dejado de ser un problema entre los homosexuales ("Ahora que los encuentros sexuales han llegado a ser extremadamente fáciles y numerosos, como es el caso de los homosexuales, las complicaciones se producen después", Foucault 1982e: 1150), sino la escasa preocupación que dicho acto levanta entre los defensores de la sexualidad convencional. En efecto, imaginar un acto sexual no conforme a la naturaleza no es problemático dado que permite catalogar rápida y cómodamente a sus protagonistas como desviados. Lo que realmente inquieta es la trama de relaciones no codificadas que personas del mismo sexo son capaces de establecer. Relaciones extrañas que se escapan a la clasificación, que están fuera de las cerradas taxonomías convencionales y que resultan imprevisibles e incómodas. Y eso es precisamente lo que interesa a Foucault, de la misma manera que le intriga la imagen sugestiva y a la vez misteriosa de dos hombres andando de la mano. Por lo tanto, el problema no es el propio acto (sobre el que en muchas ocasiones se ha obligado

7. "De hecho, las zonas erógenas de la mujer no son el clitoris o la vagina, sino el clitoris y la vagina, y los labios, y la vulva, y el cuello uterino, y la matriz, y los senos... lo que hubiera podido, hubiera debido, sorprender es la *pluralidad de las zonas erógenas genitales* [...] en la sexualidad femenina" (Irigaray 1977: 109).

a los homosexuales a concentrar todas energías) sino el hecho de que los homosexuales no hayan podido elaborar un sistema relacional original.

En tercer lugar, en esa creación de nuevos modos de vida el individuo ha de realizar un esfuerzo para escapar de rutinas y hábitos. Este esfuerzo es antes que nada un trabajo que el sujeto tiene que llevar a cabo sobre sí mismo, sobre su forma de pensar y de comportarse. En este sentido, la famosa frase en la que el filósofo afirma que "hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si uno puede pensar de un modo diferente al que piensa y percibir de modo distinto de cómo se ve es absolutamente necesaria si uno va a seguir mirando y reflexionando" (Foucault 1984h: 12) introduce un concepto esencial en Foucault que será el de la ascesis. La ascesis entendida no en el sentido convencional de una moral de renuncia, sino precisamente como el trabajo que hace uno sobre sí mismo para transformarse, para acceder a un cierto modo de ser, y especialmente para "hacernos a nosotros mismos infinitamente más susceptibles de placeres" (Foucault 1981b: 984). Este empeño ascético tiene para Foucault un contenido ético. Ético en el sentido antiguo que definía la ética como un trabajo del sujeto sobre sí mismo. Como contraposición a la idea de moralidad entendida como obediencia a un código, idea que Foucault liga a la aparición del cristianismo y que considera en vías de desaparición, de lo que se trata ahora es de remarcar el carácter ético que está implícito en la búsqueda de una forma de existencia personal relacionada con la reconstrucción del yo (Halperlin 1995: 68). Esta ética del cuidado de sí mismo, abriendo nuevos horizontes personales, es para Foucault una práctica de libertad fundamental.

Una última cuestión. Hay que insistir en que inútilmente se buscará en los textos de Foucault una definición de nuevos *modos de vida* o un catálogo de prácticas o el enunciado de una teoría al respecto. Foucault lo deja claro: "Tengo cuidado de no imponer mis propios puntos de vista para no cambiar de plan o de programa [...] no quiero que los homosexuales dejen de creer que es a ellos a quienes les corresponde determinar sus propias relaciones, descubriendo lo que conviene a su situación individual" (Foucault 1982e: 1153). Por tanto, en ningún caso se trata de desalentar la invención de unas prácticas que, por su propia naturaleza, han de ser personalísimas. Más bien, "corresponde a cada persona decidir cómo tiene que reinventar su vida [...] hay que admitir que hay mil maneras de ser homosexual. La *subjetivación,* retomando el término de Foucault, es decir la reinvención de la identidad personal, es un gesto que carece de contenido previo. Al contrario, es a cada uno de nosotros a quien le corresponde darle el sentido que tendrá" (Eribon 2000: 80).

El objetivo de Foucault no era establecer un recetario de modos de vida que negase la indeterminación el futuro: "No sólo debemos afirmar el futuro en tan-

to que horizonte de posibilidad, sino crear las posibilidades susceptibles de ampliar nuestros horizontes. Sin embargo, toda afirmación a propósito del futuro debe evitar el obstáculo contra el que han fracasado a menudo los modernos: la afirmación de un futuro determinado" (Kompridis 2003: 645). Volviendo al la cuestión inicial de las relaciones entre saber y poder, Foucault escribió que un sistema de coacciones se vuelve intolerable cuando los individuos no disponen de los medios para modificarlo. Esto puede ocurrir cuando el sistema se vuelve intocable por considerarlo un imperativo moral o religioso, o por hacer de él la consecuencia de la ciencia médica, o el reflejo de una supuesta naturalidad. Pues bien, con sus excavaciones Foucault ha cumplido con la misión de deshacer la intangibilidad del sistema construido en torno a la sexualidad, al mostrar el carácter contingente de su estrecha catalogación y sus potenciales efectos empobrecedores. Y con ello nos ha colocado en una nueva posición estratégica en la que se pretende haber ampliado nuestros márgenes de maniobra, a la vez que se nos emplaza al ejercicio de personales y novedosas prácticas de libertad.

Conclusión. Hacia una ilustración de la historia

Desde que en 1979 Lawrence Stone hablase del fin de la creencia en la posibilidad de una explicación científica del pasado (Stone 1979), la historia ha tenido que enfrentarse una y otra vez a una cuestión que Georg G. Iggers ha resumido del siguiente modo: "¿Qué queda hoy de la fe de la Ilustración en la posibilidad de ocuparse racionalmente, esto es, científicamente, de la historia y qué queda del cometido emancipador de la ciencia ahora, cuando la posmodernidad ha cuestionado radicalmente no sólo la coherencia de la historia sino también la del pensamiento humano?" (Iggers 1995b: 11) Aunque el debate a propósito del status científico de la historia se remonta al siglo XIX, lo cierto es que en los últimos años ha experimentado un renacer asociado al auge de la historiografía posmoderna. En este sentido, el último desafío a la historia científica proviene del denominado *linguistic turn* ("giro lingüístico"), una forma de *textismo*[1] popularizada por Hayden White que define la historia como una *verbal structure* ("estructura lingüística", White 1973: 2) que no está lejos de la poesía. Desde este punto de vista, la narración histórica es el resultado de una elección previa entre un cierto número de posibilidades retóricas y, en este sentido, no se apoya en ningún criterio científico de verdad.

Dejando al margen los problemas de esta posición[2], sus peligros son evidentes. En primer lugar, se trata de una crítica destructiva que, reduciendo la historia a una forma de narrativa, clausura cualquier debate a propósito de la naturaleza del conocimiento histórico. Dado que este último es sólo una ficción, simplemente no tiene sentido discutir a propósito de problemas como la objetividad o la verdad. En segundo lugar, el *linguistic turn* deriva en una posición conservadora que impide que la historia pueda convertirse en un instrumento de cambio histórico efectivo. Al considerar que los historiadores no pueden ofrecer un diagnóstico

1. El *textismo* (que se apoya sobre la idea de que *todo es texto)* se ha constituido como un corriente de pensamiento importante en el campo de las ciencias humanas, tal y como demuestra su influencia sobre la etnología (Marcus & Fischer 1986) y sobre la sociología de la ciencia (a través de los trabajos de Bruno Latour).
2. Como ha señalado el propio Iggers, "no existe ninguna obra histórica importante que haya sido escrita exclusivamente desde una filosofía posmoderna que parta de los postulados de esa filosofía del lenguaje" (Iggers 1995b: 113).

informado del presente (o al menos, no más riguroso que el que pueda extraerse de la literatura), el discurso histórico pierde su potencialidad para generar cambios. En tercer lugar, el *linguistic turn* cuestiona la propia posición del historiador. Al fin y al cabo, si los historiadores son incapaces de ofrecer un retrato del pasado que vaya más allá de lo ficticio, entonces cabe preguntarnos cuál es su función y, sobre todo, dónde estriba su utilidad.

En este sentido, el problema al que nos enfrentarnos es el siguiente: ¿Cómo reforzar la historia frente a lo que podría denominarse el *giro apocalíptico*[7]. En mi opinión, existen dos grandes estrategias para llevar a cabo esta tarea. La primera consiste en mostrar los puntos débiles del *linguistic turn* y de las posiciones historiográficas nacidas de esta filosofía del lenguaje. A este trabajo se han aplicado numerosos historiadores. La segunda posibilidad es poner en marcha una *ilustración de la historia* (o crítica de la historia desde la propia historia) que permita reforzar el conocimiento histórico a través de un análisis crítico autorreflexivo. Parafraseando a Horkheimer y a Adorno, se trata de que la historia reflexione sobre sí misma si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero (Horkheimer & Adorno 1969: 55). Es aquí donde me gustaría inscribir la perspectiva genealógica de la historia.

Esta *ilustración de la historia* debería partir de un hecho que hoy en día parece fuera de toda duda: durante mucho tiempo, la historia se ha convertido en un instrumento de legitimación. En las sociedades occidentales, "el pasado ha sido estudiado de forma didáctica y moral [...] el pasado ha desarrollado la función socio-psicológica de dotar a la comunidad de cohesión y cometido, de fortificar su tono moral y de apuntalar el patriotismo; el pasado puede, y así ha sido, en efecto, ser manipulado para fines románticos" (Finley 1975: 29). Ligada al proyecto político burgués desde su nacimiento (Iggers 1995b: 29-30), la historia ha desempeñado durante mucho tiempo un rol que la convierte en un modo de hegemonía[4] encaminado al mantenimiento de un determinado orden social y en una forma de violencia simbólica que se ejerce a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento. Sin embargo, afirmar que ha existido una utilización política del pasado encaminada a reforzar el *statu quo* no equivale a suponer que la esencia de la historia sea legitimar. Junto a una historia-justificación convertida en discurso del poder e integrada dentro de los recursos ideológicos de los grupos dominantes, se ha desarrollado también una historia-crítica que, en sentido contrario, pretende transformar la realidad (Pagés

3. Donde incluyo aquellos movimientos que insisten en señalar el fin de la historia (Fukuyama 1992), el fin de la historia como ciencia (White 1973) y el fin de la razón.

4. En el sentido que Gramschi da al término.

1983: 79). En definitiva, historia-justificación e historia-crítica son dos de los usos que la historia puede desempeñar. La multiplicidad de formas y funciones que el discurso histórico es susceptible de adoptar constituye el punto de partida de este proyecto crítico.

En los últimos años la historiografía de legitimación se ha vuelto problemática para unos historiadores que han tenido que aceptar la dimensión política e ideológica de su trabajo. Esta pérdida de la inocencia ha provocado la insistente denuncia de los "usos y abusos de la historia" (Finley 1975; Pagés 1983: 78) y el desarrollo de una reflexión profunda sobre su función. Así, hay quienes consideran que toda vez se determinen las condiciones en las que dichos abusos se producen, el discurso histórico se liberará para siempre de su utilización política. Esta creencia, a la que como mínimo cabe calificar de ingenua, se apoya en una división entre conocimiento puro y conocimiento político que ha sido criticada por Foucault (1973: 155) y por Said (1978: 28-29) entre otros. Sin embargo, tanto la multiplicidad de usos del discurso histórico como su función de legitimación convierten en poco probable que el conocimiento del pasado deje algún día de convertirse en un instrumento político. En mi opinión, en lugar de anhelar una "liberación de la historia" entendida como la superación definitiva de cualquier proyecto legitimador, hay que combatir la historia-justificación aceptando su existencia; es decir, aceptando que una de las funciones de la ciencia histórica ha sido, es y será legitimar.

El objetivo debe ser por tanto elaborar modelos historiográficos que, sin negar una de las características fundamentales del discurso histórico (su carácter justificador), puedan contrarrestar la historia de legitimación a través de un doble trabajo: en primer lugar, poniendo en marcha una *historia crítica* que lleve a cabo una tarea de desfundamentación de la historia-justificación y de las formas, los mecanismos, las prácticas y las relaciones de poder a las que esta última permanece asociada. En definitiva, se trata de someter la historia al tribunal de la propia historia. En segundo lugar, proponer una *historia eficaz* que, convertida en una flecha en el corazón del presente, nos permita mostrar que aquellos elementos que hoy nos parecen indiscutibles (i.e. *naturales)* son en realidad resultado de un proceso histórico complejo. Esta *historización del* presente está encaminada a hacer posible un futuro distinto.

En primer lugar, por tanto, la *ilustración de la historia.* La historia debe asumir la tarea de ilustrarse a sí misma porque "sólo la historia puede librarnos de la historia" (Bourdieu 1982: 10) o, como señala Foucault, sólo "la historia nos protege del historicismo, de un historicismo que invoca el pasado para resolver los problemas del presente" (Foucault 1982f: 1099). El potencial emancipador del discurso histórico está ligado a su capacidad para ilustrarse a sí mismo a través de un

movimiento de autorreflexión que no pretende destruir el pensamiento, sino reforzarlo: "Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar mitos" (Horkheimer & Adorno 1969: 60). Conviene insistir en esta última idea: *someter a la historia al tribunal de la propia historia* no significa relativizar el conocimiento histórico reduciéndole a sus condiciones de emergencia o a las relaciones de poder que participan en su producción, sino reforzarle a través de un principio de *reflexividad* (Bloor 1973: 39-40) que exige que la historia pueda aplicar los mecanismos que utiliza para estudiar el pasado al estudio de sí misma.

En términos generales los problemas que se plantean son: ¿Cómo combatir una historia de legitimación que tiende a reforzarse a través del control de los medios de producción del conocimiento? ¿Cómo deslegitimar una historia cuyo objetivo es justificar el poder fundamentándose a sí misma? Como recuerda Bourdieu, sólo la historia puede "desgajarse de la historia [de legitimación], es decir del influjo de un pasado incorporado que vive en el presente" (Bourdieu 1982: 10). Sólo la propia historia (en su forma crítica) es capaz de sacar a la luz las formas, los procedimientos, las prácticas y las relaciones de poder que están detrás de la historia-justificación y que la hacen posible. Por poner un ejemplo muy sencillo, sólo una genealogía de la interpretación de la historia de España que se elaboró durante el franquismo ha hecho posible comprender sus líneas fundamentales, sus hitos, sus directrices, sus intereses y su relación con el poder.

Sin embargo, para que este discurso crítico se convierta en ilustración de la historia es necesario que se defina por su *reflexividad,* es decir, por su capacidad para dirigir hacia sí mismo los mecanismos que pone en marcha para estudiar la historia de legitimación. Una historia-crítica que no fuera capaz de ilustrarse a sí misma se pervertiría en una historia-dogmática que no estaría lejos del discurso de justificación que denuncia. Sólo recuperando, a través del concepto de *reflexividad,* la exigencia clásica de pensar el pensamiento, la historia puede escapar del dogma. Es esa *reflexividad* la que puede fortalecer el discurso histórico y, de manera más general, las ciencias humanas,

> "La reflexividad no sólo es la única manera de salir de la contradicción que consiste en reivindicar la crítica relativizante y el relativismo en el caso de las restantes ciencias, sin dejar de permanecer vinculado a una epistemología realista. Entendida como el trabajo mediante el cual la ciencia social, tomándose a sí misma como objeto, se sirve de sus propias armas para entenderse y controlarse, es un medio especialmente eficaz de reforzar las posibilidades de acceder a la verdad reforzando las censuras mutuas y ofreciendo los principios

> de una crítica técnica, que permite controlar con mayor efectividad los factores adecuados para facilitar la investigación. No se trata de perseguir una nueva forma de saber absoluto, sino de ejercer una forma específica de vigilancia epistemológica, exactamente, la que debe asumir dicha vigilancia en un terreno en el que los obstáculos epistemológicos son, de manera primordial, obstáculos sociales" (Bourdieu 2001: 154-155).

El objetivo de esta *historia crítica* construida sobre el concepto de reflexividad no puede ser otro que recuperar el viejo sueño ilustrado: "La ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y convertirlos en señores" (Horkheimer & Adorno 1969: 60). La *historia crítica* debe por tanto convertirse en una *historia eficaz* que nos permita comprender el presente y proyectarnos hacia el futuro. Y comprender el presente significa, necesariamente, *historizarlo.* Esta *historización del presente* implica una doble operación: en primer lugar, entender el presente como resultado de un proceso histórico complejo. En segundo lugar, aceptar que las categorías y los conceptos que lo conforman no son universales (no pueden ser aplicados a cualquier tiempo y a cualquier espacio) sino configuraciones históricas. Despojado de su aura de necesidad, el presente queda desprovisto de cualquier fundamentación ahistórica y esto nos permite proyectarnos hacia un futuro necesariamente incierto.

Estas son las líneas generales de una *ilustración de la historia* que, en mi opinión, puede permitir superar los desafíos que la filosofía del lenguaje plantea a la ciencia histórica. Aunque se trata de un proyecto general en el que tienen cabida autores y posiciones diversas, lo cierto es que *la perspectiva genealógica de la historia* cumple los dos imperativos que impone esta tarea de ilustración: se trata de una posición crítica capaz de desfundamentar la historia-justificación y de promover una historia eficaz que nos proyecte hacia un futuro no verificado. En primer lugar, tal y como han señalado Bermejo y Piedras, la genealogía se define como una *historia crítica* que pretende determinar las condiciones de constitución del saber histórico: "No tomar como base el propio concepto de Historia, puesto que partir de él presupondría aceptar que la Historia es un saber constituido y no problemático, capaz no sólo de dar cuenta de los objetos que conforman su campo de estudio, sino también de sí mismo […]. Sin embargo, al tomar como punto de partida la noción de genealogía, aceptamos una situación radicalmente opuesta a la anterior. En esta, el saber histórico, será como cualquier otro y por definición, problemático y nuestro trabajo habrá de tratar de averiguar a través de que vías ha llegado dicho saber a constituirse como tal" (Bermejo &

Piedras 1999: 5). Aunque en mi opinión es posible afrontar esa problematización de la Historia desde la propia historia (a través, precisamente, de una ilustración de la historia), la perspectiva genealógica puede asumir la tarea de explicar a través de qué procedimientos, prácticas, instituciones y juegos de poder la ciencia histórica se constituye como tal. En segundo lugar, la genealogía puede convertirse en una *historia eficaz* al proponer un análisis histórico que haga posible una crítica del presente (Foucault 1982f: 1099). En este sentido, Foucault distingue a lo largo de su trayectoria dos tipos de historia: una historia teleológica y finalista encaminada a dotar de identidad al sujeto moderno y una historia crítica o abierta (Schmid 1991: 113). La primera es una historia lineal correlato de la conciencia del sujeto (Foucault 1968b: 727), ligada a la idea de progreso y cuya función principal fue legitimar el ascenso de la burguesía (Foucault 1966: 357). El segundo tipo, el que interesa a Foucault, "partiendo de la problemática actual, arroja luz sobre una historia parcial a la par que muestra la dimensión contingente de los comienzos y desarrollos correspondientes [...] la tarea se concibe a la medida del sujeto ético, que ha de tomar una decisión en una situación actual" (Schmid 1991: 110). De este modo, Foucault define una historia eficaz que permita ampliar nuestro espacio de libertad: "Todos mis análisis van dirigidos contra la idea de necesidades universales en la existencia humana. Subrayan el carácter arbitrario de nuestras instituciones y nos muestran de qué espacio de libertad disponemos y cuáles son los cambios que pueden efectuarse todavía" (Foucault 1982g: 1598).

No quisiera concluir este libro sin responder a una cuestión que con toda seguridad el lector se estará planteando: ¿Cómo es posible inscribir a Foucault, icono del posmodernismo, en una crítica de la historia que pretende recuperar el proyecto ilustrado? Para comprender esta paradoja hay que recordar que Foucault ha sido el blanco de las críticas de quienes se han opuesto al posmodernismo,

> "El siguiente paso es la crítica de Michel Foucault, en la cual desaparece el hombre como factor activo y, con él, la intencionalidad humana como elemento creador de sentido. Por ello, para Foucault la historia pierde todo significado: es una tardía invención del hombre occidental en la llamada fase clásica de la tardía época moderna, que ya está superada. Paradójicamente, a pesar de ello, sus obras sobre la locura, la clínica y la prisión presentan una estructuración totalmente histórica" (Iggers 1995b: 99).

La crítica de Iggers resume bien las acusaciones de antihistoricismo contra Foucault. En primer lugar, la mayoría de quienes defienden que "Michel Foucault

considera la idea de una historia como una invención de la época moderna que ya ha llegado a su fin" (Iggers 1995b: 99), lo hacen a partir de una lectura de *Les mots et les choses* (Foucault 1966) y *¡¿archéologie du savoir* (Foucault 1969). Efectivamente, allí Foucault defendió la muerte del hombre[5] y la idea de que "el ser humano no tiene ya historia" (Foucault 1966: 358). En este sentido, sus críticos tienen razón al señalar que *Les mots et les choses* abría la puerta al discurso que pone en duda la posibilidad de la historia como ciencia. Sin embargo, hay que tener en cuenta dos cuestiones. En primer lugar, la posición que ocupan ambos libros en la trayectoria de Foucault. Se trata de las dos obras que definen la *arqueología del saber* que Foucault propuso en los años sesenta. Dichas obras están escritas en un momento en el que Foucault se alineó al lado de los estructuralistas por razones coyunturales. En segundo lugar, y aunque es posible defender la existencia de un Foucault antihistoricista, también es posible, como ha demostrado Francisco Vázquez (1993), recuperar a un Foucault heredero de la ilustración que intentó habilitar un proyecto moderno apoyado en la idea de una historia crítica.

En definitiva, colocando la perspectiva genealógica de la historia bajo el signo de una *Aufkldrung* permanente de la *Aufklarung,* la lección que puede extraerse de este trabajo es sencilla: sólo mirando al futuro con atrevimiento podremos acercarnos al viejo sueño ilustrado de liberar al ser humano del mito. Sin embargo, para que eso sea posible, es necesario mirar al pasado con la misma valentía.

5. "Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá cuando este encuentre una nueva forma" (Foucault 1967: 9); "En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano [...]. Si estas disposiciones desaparecieran, tal y como aparecieron [...] entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena".

Bibliografía

ACTON, L. 1858. "Mr. Buckle's thesis and method", en: FIGGIS, J. N. & LAURENCE, R. V. (eds.) 1919. *Historical Essays & Studies*, MacMillan and Co., London, pp. 305-323.

ADORNO, T. W. 1966. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1989.

ALLEMAND, E. 1980. *Pouvoir et télévision. Les machines d'organisation*, Anthropos, Paris.

ALLEMAND, E. 1983. *^information scientifique à la télévision*, Anthropos, Paris.

ALVAREZ-URÍA, F. 1982. *Miserables y locos. Medicina Mental y orden social en la España del siglo XIX*, Tusquets, Barcelona.

ALVAREZ-URÍA, F. y VÁRELA, J. 1991. *Arqueología de la escuela*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid.

ÁVILA, R. 1999. *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona.

BABICH, B. E. 1999. "Nietzsche critical theory: the culture of science as art", en: BABICH, B. & COHEN, R. (eds.) *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences* I, Kluwer Academic Publishers, Boston, pp. 1-26.

BACHERLARD, G. 1951. La *actividad racionalista de la física contemporánea*, Editorial Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975.

BALBUS, I. D. 1986. "Disciplining women: Michel Foucault and the power of feminist discourse", *Praxis international: a philosophical journal*, vol. 5, n. 4, January 1986, pp. 465-483.

BARKER, P 1993. *Michel Foucault. Subversions of the Subject*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire.

BARTHES, R. 1957. Mitologías, Siglo XXI, Madrid, 1999.

BARTKY, S. L. 1988. "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power", en: DIAMOND, I. & QUINBY, L. (eds.). *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, Boston, pp. 61-86.

BAUDELAIRE, C. 1980. "Le peintre de la vie moderne", en: *Œuvres complètes,* Éditions Robert Laffont, Paris, 1980, pp. 790-815.

BAUDRY, J.-L. 1975. "Le dispositif: approches métapsychologiques de l'impression de la réalité", *Communications,* n°23, pp. 56-72.

BHABHA, H. K. 1994. *The location of culture,* Routledge, London and New York.

BELIN, E. 1999. "De la bienveillance dispositive", *Hermès. Cognition, communication, politique,* n°25, pp. 245-259.

BELL, V. 1993. *Interrogating incest. Feminism, Foucault and the Law,* London and New York, Routledge.

BELL, D.; BINNIE, J. 2000. The Sexual Citizen. Queer *Politics and* Beyond, Blackwell, London.

BENJAMIN, W. 1955. "Tesis de la Filosofía de la Historia", en: *Discursos Interrumpidos* I. *Filosofía del arte y de la historia,* Taurus, Madrid, 1987, pp. 175-191.

BERMEJO, J. C; PIEDRAS, P A. 1999. "Genealogía de la historia", en: BERMEJO, J. C. y PIEDRAS, P A. 1999. *Genealogía de la historia. Ensayos de historia teórica,* Akal, Madrid, pp. 5-128.

BERTEN, A. 1999. "Dispositif, médiation, créativité: petite généalogie", *Hermès. Cognition, communication, politique, n°* 25, pp. 33-47.

BERGER, R & LUCKMANN, T. 1993. *La construcción social de la realidad,* Amorrortu Editores, Buenos Aires.

BESSY, C. 1997. "Les dispositifs d'évaluation des compétences. Une approche statistique par branche d'activité", en: BESSY, C. & EYMARD-DUVERNAY, F. 1997. Les *intermédiaires du marché du travail,* Presses Universitaires de France, Paris, pp. 35-51.

BLANCHOT, M. 1986. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino,* Pre-Textos, Valencia, 1988.

BLOOR, D. 1973. "Wittgenstein and Manheim on the Sociology of Mathematics", en: COLLINS, H. M. (ed.) 1982, *Sociology of Scientific Knowledge. A source Book,* Bath University Press, Bath, pp. 39-57.

BORDO, S. 1988. "Anorexia Nervosa: Psychopatology as the Crystallization of Culture", en: DIAMOND, I. & QUINBY, L. (eds.) 1988. *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance,* Northeastern University Press, Boston, pp. 87-117.

BORGES, J. L. 1960. *Otras inquisiciones,* Emecé Editores, Buenos Aires.

BOURDEAU, L. 1888. *Lhistoire et les historiens: essai critique sur l'histoire considérée comme science positive,* F. Alean, Paris.

BOURDIEU, P. 1982. *Lección sobre la lección,* Anagrama, Barcelona, 2002.

BOURDIEU, E 1998. *La dominación masculina,* Anagrama, Barcelona, 2000.

BOURDIEU, R 2001. Eí *oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad,* Anagrama, Barcelona, 2003.

BOURDON, J. 1994. *Haute fidélité: pouvoir et télévision. 1935-1994,* Seuil, Paris.

BRATICH, J. Z., PACKER, J. & MCCARTHY, C.(eds.). 2003. *Foucault, Cultural Studies and Governmentality,* State University of N.Y. Press, New York.

BRAVMANN, S. 1997. *Queer fictions of the past: History, culture and difference,* Cambridge University Press, Cambridge.

BRUSH, S. G. 1995. "Scientist as Historians", *Osiris,* 2nd Series, Vol. 10. (Constructing Knowledge in the History of Science), pp. 214-231.

BUCKLE, H. T. 1857. *History of Civilization in England, Vol. 1,* Grant Richards, London, 1903.

BUTLER, J. 1999. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* London and New York, Routledge.

BUTLER , J. 1996. "Sexual Inversions", en: HEKMAN, S. J. (ed.) 1996. *Feminist interpretations of Michel Foucault,* The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 59-75.

BUTLER , J. 2000. "Imitación e insubordinación de género", Revista *de Occidente,* n2 235, pp.85-109.

BUTTERFIELD, H. 1931. *The Whig Interpretation of History,* Pelican Books, London, 1973.

CANGUILHEM, G. 1967. "Mort de l'Homme ou Épuisement du Cogito? Review of Foucault's *Les mots et les choses",* en: SMART, B. (ed.) 1994. *Michel Foucault. Critical Assessments. Volume l,* Routledge, London, pp. 355-368.

CANO, G. 1999. "Nietzsche y la poderosa fuerza del presente. Una introducción a Sobre *la utilidad y perjuicio de la historia para la vida",* en: NIETZSCHE, F. 1873. *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida. Il Intempestiva,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1999 (traducción Germán Cano), pp. 11-32.

CARDON, D. 1997. "La coopération dans les situations de travail", *Présentation, Réseaux,* CENT/CNRS, Paris.

CARR, E. H. 1961. *¿Qué es la historia?,* Ariel, Barcelona, 1993.

CASTEL, R. 1976. *LOrdre psychiatrique: l'âge d'or de l'alienisme,* Minuit, Paris.

CASTEL , R. 1976b. *Le psychanalisme: l'ordre psychanalitique et le pouvoir,* Union Générale d'Éditions, Paris.

CASTRO, E. 1995. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de "La arqueología del saber",* Editorial Biblos, Buenos Aires.

CHARTIER, R. 1984. "Les chemins de l'histoire", *Le Nouvel Observateur,* 29 Juin au 15 Juillet, p. 44.

CHARTIER, R. 1996. *Foucault lector de Foucault,* Episteme, Valencia.

CHARTIER, R. 1996b. *Escribir las Prácticas (Foucault, De Certeau, Martin),* Buenos Aires, Manantial.

CHARTIER, A.-M. 1999. "Un dispositif sans auteur: cahier et classeurs à l'école primaire", *Hermès. Cognition, communication, politique,* n^{Q}25, pp. 207-218.

CHATEAUBRIAND, F. R. 1797. Essai *historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la révolution française,* Gallimard (La Pléiade), Paris, 1978.

CIORAN, E. M. 1960. Histoire *et utopie,* Gallimard, Paris.

COLLI, G. 1980. *Introducción a Nietzsche,* Pre-textos, Valencia, 2000.

CROMBIE, A. C. 1959. *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo. I. La Ciencia en la Edad Media: siglos V al XIII,* Alianza, Madrid, 1979.

CRUZ, M. 1991. *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores,* Paidós, Barcelona.

DELEUZE, G. 1967. *Nietzsche y la filosofía,* Anagrama, Barcelona, 1971.

DELEUZE, G. 1973. "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en: CHÂTELET, F. (dir.) 1976. *Historia de la filosofía. Tomo* IV, Espasa Calpe, Madrid, pp. 567-599.

DELEUZE, G. 1986. *Foucault,* Anagrama, Barcelona, 1987.

DELEUZE, G. 1986b. Conversaciones, Pre-textos, Valencia, 1995.

DELEUZE, G. 1988. *El pliegue,* Paidós, Barcelona. 1989.

DELEUZE, G. 1988b. *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet,* Pre-textos, Valencia.

DELEUZE, G. 1989. "¿Qué es un dispositivo?", en: *Michel Foucault, filósofo,* Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 155-163.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1972. *El Anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Paidós, Barcelona, 1985.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1976. *Rizoma (Introducción),* Valencia, Pre-textos, 2000.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1980. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Valencia, Pre-textos, 1988.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1991. *¿Qué es filosofía?,* Anagrama, Barcelona, 1993.

DERRIDA, J. 1967. *La escritura y la diferencia,* Anthropos, Barcelona, 1989.

DIAMOND, I. & QUINBY, L. 1988. "Introduction", en: DIAMOND, I. & QUINBY, L. (eds.). *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance,* Northeastern University Press, Boston, pp. IX-XX.

DONZELOT, J. 1977. *La police des familles,* Minuit, Paris.

DOVER, K. J. 1978. *Greek Homosexuality,* Duckworth, London.

DREYFUS, H. L. 1989. "Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault", en: *Michel Foucault, filósofo,* Editorial Gedisa, Barcelona, pp. 87-103.

DREYFUS, H. L. & RABINOW, P 1982. *Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité,* Gallimard, Paris, 1992.

DREYFUS, H. L. & RABINOW, P 1986. "What is Maturity? Habermas and Foucault on «What Is Enlightenment»", en: COUZENS, D. (éd.) *Foucault: A Critical Reader,* Basil Blackwell, London, pp. 109-121.

ERIBON, D. 1989. *Michel Foucault,* Anagrama, Barcelona, 1992.

ERIBON, D. 2000. *Papiers d'identité. Interventions sur la question gay,* Fayard, Paris.

ERIBON, D. 2001. *Reflexiones sobre la cuestión gay,* Anagrama, Barcelona, 2002.

EYMARD-DUVERNAY, F. 1997. "Les contrats de travail: une approche comparative", en: BESSY, C. & EYMARD-DUVERNAY, F. 1997. Les *intermédiaires du marché du travail,* Presses Universitaires de France, Paris, pp. 3-33.

FERNÁNDEZ AGIS, D. 1995. *Después de Foucault. Etica y política en los confines de la modernidad,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas, Las Palmas.

FINLEY, M. I. 1975. *Uso y abuso de la historia,* Crítica, Barcelona, 1977.

FLAGEUL, A. 1999. "Televisión: LAge d'or des dispositifs. 1969-1983", *Hermès. Cognition, communication, politique,* n^{Q} 25, 1999, pp. 123-130.

FOUCAULT, M. 1961. *Historia de la locura en la época clásica,* 2 vols., FCE, Madrid, 1967.

FOUCAULT, M. 1963. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica,* Siglo XXI, Méjico, 1991.

FOUCAULT, M. 1965. "Philosophie et psychologie", en: *Michel Foucault. Dits et écrits* I, *1954-1975,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 466476.

FOUCAULT, M. 1966. *Las palabras y las cosas,* Siglo XXI, Madrid, 1999.

FOUCAULT, M. 1966b. "Qu'est-ce qu'un philosophe?", en: *Michel Foucault. Dits et écrits I, 1954-1975,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 580-581.

FOUCAULT, M. 1966c. "Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage", en: *Michel Foucault. Dits et écrits 1, 1954-1975,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 577-580.

FOUCAULT, M. 1966e. "Entretien avec Madeleine Chapsal", en: *Michel Foucault. Dits et écrits I, 1954-1975,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 541-546.

FOUCAULT, M. 1967. "Che cos'è Lei Professor Foucault?", en: *Michel Foucault. Dits et écrits I, 1954-1975,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 629-648.

FOUCAULT, M. 1967b. "La función política del intelectual", *Saber y verdad,* Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991. pp. 47-74.

FOUCAULT, M. 1967c. "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui»", en: *Michel Foucault. Dits et écrits* I, *1954-1975,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 608-612.

FOUCAULT, M. 1967d. *Nietzsche, Freud, Marx,* Anagrama, Barcelona, 1970.

FOUCAULT, M. 1968. "Interview avec Michel Foucault", en: *Michel Foucault. Dits et écrits 1, 1954-1975,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 679-690.

FOUCAULT, M. 1968b. "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistemologie", en: *Dits et écrits* I, *1954-1975,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 724-759.

FOUCAULT, M. 1968c. "La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión", en: *Saber y verdad,* Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991, pp. 47-74.

FOUCAULT, M. 1969. *La arqueología del saber,* Siglo XXI, Madrid, 1990.

FOUCAULT, M. 1971. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia,* Pre-Textos, Valencia, 1988.

FOUCAULT, M. 1971b. *El orden del discurso,* Tusquets, Barcelona, 1999.

FOUCAULT, M. 1971c. "Sur les prisons", *J'accuse,* n^{s} 3, 15 mars 1971.

FOUCAULT, M. 1972. "Los intelectuales y el poder", en: *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen* II, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 106-115.

FOUCAULT, M. 1973. "De la arqueología a la dinástica", en: *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II,* Paidós, Barcelona, 1999, pp. 145-157.

FOUCAULT, M. 1974. "La verdad y las formas jurídicas", Estrategias *de poder. Obras esenciales. Volumen II,* Paidós, Barcelona, 1999, pp. 169-281.

FOUCAULT, M. 1974b. "Sexualité et politique", en: *Michel Foucault. Dits et écrits I, 1954-1975,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1404-1405.

FOUCAULT, M. 1975. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* Siglo XXI, Madrid, 1992.

FOUCAULT, M. 1975b. "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode", en: *Michel Foucault. Dits et écrits* I, *1954-1975.* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1608-1621.

FOUCAULT, M. 1975c. "Asilos, sexualidad, prisiones", en: *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II,* Paidós, Barcelona, 1999, pp. 283-296.

FOUCAULT, M. 1975d. "Sade, sergent du sexe", en: Michel Foucauit. Dits et écrits Í, *1954-1974,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1686-1690.

FOUCAULT, M. 1975e. "Je suis un artificier", en: Roger-Pol Droit (éd.) 2004. Michel *Foucault, entretiens,* Odile Jacob, Paris, pp. 89-136.

FOUCAULT, M. 1976. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber,* Madrid, Siglo Veintiuno, 1977.

FOUCAULT, M. 1976b. TOccident et la vérité du sexe", en: Michel *Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 101-106.

FOUCAULT, M. 1977. "Pouvoir et savoir", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II. 1976-1988,* Paris, Gallimard, 2001, pp. 399-414.

FOUCAULT, M. 1977b. "No al sexo rey", en: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones,* Alianza, Madrid, 1988, pp. 146-164.

FOUCAULT, M. 1977c. "Las relaciones de poder pasan al interior de los cuerpos", en: *Microfísica delpoder,* Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 153-162.

FOUCAULT, M. 1977d. "Poderes y estrategias", en: *Michel Foucault: Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones,* Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 73-86.

FOUCAULT, M. 1977e. "Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana", en: *Michel Foucault: Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones,* Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 128-145.

FOUCAULT, M. 1977f. "Sexualitàt und Wahrheit", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 136437.

FOUCAULT, M. 1977g. "El juego de Michel Foucault", en: *Saber y verdad,* Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991, pp. 127-162.

FOUCAULT, M. 1978. "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II. 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 625-635.

FOUCAULT, M. 1978b. "Il misterioso ermafrodito", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 624-625.

FOUCAULT, M. 1978c. "Sei to seiji wo Kataru", en *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1*976-1988, Gallimard, Paris, 2001, pp. 522-531.

FOUCAULT, M. 1979. "La loi de la pudeur", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 763-777.

FOUCAULT, M. 1980. "Le vrai sexe", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 934-942.

FOUCAULT, M. 1981. "Las mallas del poder", en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen 111,* Paidós, Barcelona, 1999, pp. 235-254.

FOUCAULT, M. 1981b. "De l'amitié comme mode de vie", en: *Michel Foucault. Dits et écrits 11, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 982-986.

FOUCAULT, M. 1982. "Le sujet et le pouvoir", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II. 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1041-1062.

FOUCAULT, M. 1982b. "La hermenéutica del sujeto", en: *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen 111,* Paidós, Barcelona, 1999, pp. 275-288.

FOUCAULT, M. 1982c. "Entretien avec Michel Foucault", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1105-1114.

FOUCAULT, M. 1982d. "The Social Triumph of the Sexual Will: A Conversation with Michel Foucault", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, pp. 1127-1133.

FOUCAULT, M. 1982e. "Sexual Choice, Sexual Act", en: Michel *Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1139-1154.

FOUCAULT, M. 1982f. "Space, Knowledge and Power", en: Dits *et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1089-1104.

FOUCAULT, M. 1982g. "Truth, Power, Self", en: Dits *et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1596-1602.

FOUCAULT, M. 1983. "Estructuralismo y postestructuralismo", en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III,* Paidós, Barcelona, 1999, pp. 307-334.

FOUCAULT, M. 1983b. "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II.* 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1202-1230.

FOUCAULT, M. 1983c. "Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1344-1357.

FOUCAULT, M. 1984. "¿Qué es Ilustración?" (Extracto del curso del 5 de enero de 1983 en el *Collège de France),* en: *Saber y verdad,* Las Ediciones de La Piqueta, 1991, Madrid, pp. 197-207.

FOUCAULT, M. 1984b. "¿Qué es la Ilustración?", en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III,* Paidós, Barcelona, 1999, pp. 335-352.

FOUCAULT, M. 1984c. "El sexo como moral", en: *Saber y verdad,* Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 185-195.

FOUCAULT, M. 1984d. "La vie: l'expérience et la science", en: *Michel Foucault. Dits et écrits 11, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1582-1595.

FOUCAULT, M. 1984e. "El cuidado de la verdad", en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III,* Paidós, Barcelona, 1999, pp. 369-380.

FOUCAULT, M. 1984f. "Foucault", en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen 111,* Paidós, Barcelona, 1999, pp. 363-368.

FOUCAULT, M. 1984g. "El retorno de la moral", *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen 111,* Paidós, Barcelona, 1999, pp. 381-391.

FOUCAULT, M. 1984h. *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres,* Siglo XXI, Madrid, 1987.

FOUCAULT, M. 1984i. "Preface to the *History of Sexuality",* en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1397-1403.

FOUCAULT, M. 1984j. "Interview met Michel Foucault", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1475-1486.

FOUCAULT, M. 1984k. "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad", en: *La hermenéutica del sujeto,* La Piqueta, Madrid, 1994, pp. 105-142.

FOUCAULT, M. 19841. *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí,* Siglo XXI, Madrid, 1987.

FOUCAULT, M. 1988. "La technologie politique des individus", en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988,* Gallimard, Paris, 2001, pp. 1632-1647.

FOUCAULT, M. 2001a. *Michel Foucault. Dits et écrits I, 1954, 1975,* Gallimard, Paris.

FRISBY, D. 1985. *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin,* Visor, Madrid, 1992.

FROUDE, J. A. 1867. "The Science of History. A Lecture delivered at the Royal Institution. February 5, 1864", en: *Short Studies on Great Subjects,* 5 Vols., Longmans Green & Co., London, 1907, pp. 1-33.

FUKUYAMA, F. 1992. El *fin de la Historia y el último hombre,* Planeta, Barcelona.

FUSULIER, B. & LANNOY, P 1999. "Comment «aménager par le management»", *Hermès. Cognition, communication, politique, n*^{Q} 25, pp. 181-197.

GOLDSTEIN, J. (éd.) 1994. *Foucault and the Writing of History,* Blackwell, Oxford and Cambridge.

GOLDSTEIN, J. 1998. "Foucault's Technologies of the Self and the Cultural History of Identity", en: NEUBAUER, J. (ed.) 1998. *Cultural history after Foucault,* Aldine de Gruyter, New York, pp. 37-54.

GRADEV, V 1994. "Les jeux de la vérité", en: A. BROSSAT. 1994. *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir. Etudes transeuropéennes,* Presses Universitaires de Nancy, Nancy, pp. 41-49.

GRAHAM, L. 1981. "Why Can't History Dance Contemporary Ballet? Whig History in the Evils of Contemporary Dance", *Science, Technology and Human Values,* Vol. 6, N^{s} 34, (Winter 1981), pp. 3-6.

GROSZ, E. 1995. *Space, time, and perversion: essays on the politics of bodies,* Routledge, New York & London.

GUASCH, O. 2000. *La crisis de la heterosexualidad,* Laertes, Barcelona.

HABERMAS, J. 1968. "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche", en: JÜRGEN HABERMAS. 1982. *Sobre Nietzsche y otros ensayos,* Tecnos, Madrid, pp. 31-59.

HABERMAS, J. 1980. "La modernidad: un proyecto inacabado", en: *Ensayos políticos,* Península, Barcelona, 2002, pp. 373-399.

HABERMAS, J. 1981. *Teoría de la acción comunicativa, 1. Racionalidad de la acción y racionalización social,* Taurus, Madrid, 2001.

HABERMAS,]. 1985. *El discurso filosófico de la modernidad,* Taurus, Madrid, 1989.

HABERMAS, J. 1985b. "La flecha en el corazón del presente", en: *Ensayos políticos,* Península, Barcelona, 1988, pp. 138446.

HABERMAS, J. 1995. "Miradas francesas, temores franceses", en: *Más allá del estado nacional,* Trotta, Madrid, 1997, pp. 87-94.

HALPERLIN, D. 1994. "Historicizing the Subject of Desire: Sexual Preferences and Erotic Identities in the Pseudo-Lucianic *Erôtes",* en: GOLDSTEIN, J. (éd.) *Foucault and the Writing of History,* Oxford & Cambridge, Blackwell, pp. 19-34.

HALPERLIN, D. 1995. *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography,* Oxford University Press, Oxford.

HARRISON, F 1894- "The Meaning of History", en: *The Meaning of History and other Historical Pieces,* MacMillan and Co., London, pp. 1-25.

HEKMAN, S. J. (ed.) 1996. Feminist *interpretations of Michel Foucault,* The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

HEGEL, G. W. F. 1820. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política,* Edhasa, Barcelona, 1999.

HEIDDEGER, M. 1961. *Nietzsche,* Destino, Barcelona, 2000.

HERT, P 1999. «Internet comme dispositif hétéretopique», *Hermès. Cognition, communication, politique,* n^{Q} 25, pp. 93-107.

HORKHEIMER, M.; ADORNO T. W. 1944. *Dialéctica de la Ilustración.* Fragmentos *filosóficos,* Trotta, Madrid, 1994.

HULL, D. L. 2000. "The Professionalization of Sciences Studies: Cutting Some Slack", *Biology and Philosophy,* 15, pp. 61-91.

IGGERS, G. C. 1995. "Historicism: The History and the Meaning of the Term", *Journal of the History of Ideas,* January 1995, Volume 56, Number 1, pp. 129-152.

IGGERS, G. G. 1995b. *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales. Una visión panorámica y crítica del debate internacional,* Idea Books, Barcelona.

INGRAM, D. 1994. "Foucault and Habermas on the subject of reason", en: GUTTING, G. (ed.) : *The Cambridge Companion to Foucault,* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 215-261.

IRIGARAY, L. 1977. *Ce sexe qui n'en est pas un,* Les Editions de Minuit, Paris.

JACQUINOT-DELAUNAY, G. &MONNOYER, L. 1999. «Avant-propos», Hermès. Cognition, *communication, politique,* n^{s} 25, pp. 9-14.

JARAUTA, F. 1979. *La Filosofía y su otro (Cavailles, Bachelard, Canguilhem, Foucault),* Pre-textos, Valencia.

JASPERS, K. 1950. *Nietzsche. Introduction à sa philosophie,* Gallimard, Paris, 1989.

JAUSS, H. R. 1970. "Tradición literaria y conciencia actual de la modernidad", en: *La historia de la literatura como provocación,* Península, Barcelona, 2000, pp. 11-63.

KANT, I. 1784. "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita", en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la Historia,* Tecnos, Madrid, 1987, pp. 3-23.

KANT, I. 1798. "Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la Historia,* Tecnos, Madrid, 1987, pp. 79400.

KANT, I. 1798b. *Antropología en sentido pragmático,* Alianza, Madrid, 1991.

KOMPRIDIS, N. 2003. "De Kant à Foucault. Réorientation de la critique", Archives *de Philosophie,* 66, 4, pp. 635-648.

KORSTEN, F.-W. 1998. "Foucault's Rhetorical Consciousness and the Possibilities of Acting upon a Regime of Truth", en: NEUBAUER, J. (ed.) 1998. *Cultural history after Foucault,* Aldine de Gruyter, New York, pp. 55-62.

KUHN, T S. 1962. *La Estructura de las Revoluciones Científicas,* Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

LANCEROS, E 1996. *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault,* Universidad de Deusto, Bilbao.

LARROSA, J. (ed.) 1995. *Escuela, poder y subjetivación,* Las Ediciones de la Piqueta, Madrid.

LATOUR, B. & WOOLGAR, S. 1979. *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts,* Sage Publications, California.

LATOUR, B. 1987. *Science in action. How to follow scientist and engineers through society,* Open University Press, Strattford.

LECOURT, D. 1972. *Para una crítica de la epistemología.* Siglo XXI, México, 1973.

LEEZENBERG, M. 1998. "Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran", en: NEUBAUER, J. (ed.) 1998. *Cultural history after Foucault,* Aldine de Gruyter, New York, pp. 63-80.

LEMERT, C. C. &GILLAN, G. 1982. *Michel Foucault. Social Theory as Transgression,* Columbia University Press, New York.

LEONARD, J. 1980. "Uhistorien et le philosophe. À propos de: *Surveiller et punir. Naissance de la prison",* en: PERROT, M. (éd.). 1980. ^*impossible prison,* Seuil, Paris, pp. 9-28.

LÓPEZ PIÑERO, J. M. 1992. "Las etapas iniciales de la historiografía de la ciencia. Invitación a recuperar su internacionalidad y su integración", Arbor, CXLLII, 558-559-560, (Junio-Agosto 1992), pp. 21-67.

MACEY, D. 1993. *The lives of Michel Foucault,* Vintage Books, New York.

MACEY, D. 2001. *The Penguin Dictionary of Critical Theory,* London, Penguin.

MACHADO, R. 1989. "Arqueología y Epistemología", en: Michel *Foucault, Filósofo,* Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 15-30.

MAESTRE, A. [comp.] 1988, "Estudio Preliminar. Notas para una nueva lectura de la Ilustración", en: MAESTRE, A. (comp.) *¿Qué es* Ilustración?, Ed. Tecnos, Barcelona, 1988, pp. **XI-XLV.**

MAHON, M. 1992. *Foucault's Nietzschean genealogy: Truth, Power & the Subject,* State University of New York Press, Albany.

MANDELBAUM, M. 1971. *History, Man, & Reason. A study in nineteenth-century thought,* The John Hopkins Press, Baltimore & London

MCNAY, L. 1992. *Foucault & Feminism: Power, Gender and the Self,* Northeastern University Press, Boston.

MANDROU, R. 1962. "Trois clefs pour comprendre la folie à l'Age Classique", *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations,* 17, pp. 761-771.

MARCUS, G. E.; FISCHER, M. M. J. (eds.) 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An experiment* Moment *in the Human Sciences.* University of Chicago Press, Chicago.

MARTÍN, H. 1983. "Michel Foucault, pensador de la discontinuidad y de la relación", en: BOURDE, G. & MARTÍN, H. 1983. *Las escuelas históricas,* Akal, Madrid, 1992, pp. 223-228.

MEGILL, A. 1985. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,* University of California Press, Berkeley.

MEGILL, A. 1987. "The reception of Foucault by historians", *Journal of the History of Ideas,* 48, pp. 117-141.

MEYER, E 1977. *Menfant et la raison d'état,* Seuil, Paris.

MILLER, J. 1993. *The passion of Michel Foucault,* Harper Collins, Glasgow.

MINSON, J. 1985. *Genealogies of morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the eccentricity of ethics,* St. Martin Press, New York.

MITCHEL, D. 1994. *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology,* London, Routledge.

MORÁIS, M. 2003. "La vocation pédagogique de l'histoire chez Kant et son horizon cosmopolite", *Archives de Philosophie,* 66, 4, pp. 603-633.

MOREY, M. 1994. "La genealogía como estilo filosófico", en: *Nietzsche. Nuevos horizontes interpretativos; Foucault. La arqueología del poder y de ¡as resistencias. (Ciclos de Conferencias sobre Michel Foucault y Nietzsche, La Coruña, abril 93/abril 94),* Fundación Paideia, La Coruña, pp. 67-71.

MORENO PESTAÑA, J. L. 2006. En *devenant Foucault. Sociogénèse d'un grand philosophe,* Editions du Croquant, Paris.

MORO, O. 2002. "La función del intelectual para Michel Foucault", *Edades. Revista de historia,* volumen IX, I^{e} y 2^{Q} semestre, pp. 39-52.

MUSSO, R 1988-1989. "Aux origines du concept moderne: l'organisme et le réseau dans la physiologie de Saint-Simon", *Quaderni,* 3, pp. 11-29.

NEL, N. 1998. "Les dispositifs télévisuels", en: J. BOURDON & F. JOST (dir.), *Penser la télévision,* INA-Nathan, Paris, pp. 59-71.

NEL, N. 1999. "Des dispositifs aux agencements télévisuels", *Hermès. Cognition, communication, politique,* n^{Q}25, pp. 131-141.

NIETZSCHE, F. 1869-1889. *Sabiduría para pasado mañana. Selección de fragmentos postumos* (1869-1889), Tecnos, Madrid, 2002 (traducción de José Luis López y Sacha Pablo Koch).

NIETZSCHE, F. 1873. (escrito en 1873 y publicado en 1902), Sobre *verdad y mentira en sentido extramoral,* Tecnos, Madrid, 1994 (traducción de Luis Valdés).

NIETZSCHE, F. 1873b. *La filosofía en la época trágica de los griegos,* Valdemar, Madrid, 1999 (traducción de L. F. Moreno Carlos).

NIETZSCHE, F. 1874. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1999 (traducción de Germán Cano).

NIETZSCHE, F. 1878. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. 2* Vols. Akal, Madrid, 1996 (traducción de Alfredo Brotons Muñoz).

NIETZSCHE, F. 1881. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales.* Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 (traducción de Germán Cano).

NIETZSCHE, F 1882. *La gaya ciencia,* El Barquero, Palma de Mallorca, 2003 (traducción e Pedro González Blanco y Luciano de Mantua).

NIETZSCHE, F 1886. Más *allá del bien y del mal,* Alianza Editorial, Madrid, 1986 (traducción de Andrés Sánchez Pascual).

NIETZSCHE, F 1887. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico,* Alianza Editorial, Madrid, 1995. (traducción de Andrés Sánchez Pascual).

NIETZSCHE, F (escrito en 1888 y publicado en 1908), Ecce *homo. Cómo se llega a ser lo que se es,* Alianza, Madrid, 1993 (traducción de Andrés Sánchez Pascual).

NIETZSCHE, F. 1988. *Sámtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli una Mazzino Montinari* (15 vois.), Walter de Gruyter, Berlin/ New York.

NORA, P 1984. "Nos années Foucault", Le *Nouvel Observateur,* 29 Juin au 15 Juillet, p. 45.

NoiRIEL, G. 1994. "Foucault and History: the lesson of a disillusion", *The Journal of Modem History,* 66 (3): 547-568.

O'FARRELL, C. 1989. *Foucault. Historian or Philosopher?,* St. Martin's Press, New York.

ORTEGA, F 1999. *Amizade e Estética da Existencia em Foucault,* Graal, Sao Paulo.

ORTEGA, F 2000. *Para urna Política da Amizade. Arendt, Derrida, Foucault,* Ed. Relame Dumará, Rio de Janeiro.

ORTEGA, F. 2002. *Genealogías da Amizade,* Iluminarias, Sao Paulo.

OWEN, D. 1994. *Maturity and modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason,* Routledge, London.

PAGES, P 1983. *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos,* Barcanova, Barcelona.

PEETERS, H. & CHARLIER, P 1999. "Contributions à une théorie du dispositif", *Hermès. Cognition, communication, politique,* n^{Q} 25, pp. 15-23.

PERAYA, D. 1999. "Médiation et médiatisation: le campus virtuel", Hermès. *Cognition, communication, politique,* n^{2} 25, pp. 153-167.

PHELAN, S. (éd.). 1997. *Playing with fire: Queer Politics, Queer Theories,* Routledge, New York & London.

POITOU, J.-P 1980. "Critique de la théorie de l'habitus", *Technologies, Idéologies, Pratiques, 2* (1), pp. 71-97.

PROCACCI, G. 1993. *Gouverner la misère: La question sociale en France (1789-1848),* Seuil, Paris.

PUTNAM, H. 1981. *Raison, Vérité et Histoire,* Les Éditions de Minuit, Paris, 1984.

REBOUL, O. 1974. *Nietzsche, crítico de Kant,* Anthropos, Barcelona, 1993.

QUESADA, J. 1994. "Nietzsche: risa, genealogía, carnaval. El teatro del "yo", en: *Nietzsche. Nuevos horizontes interpretativos; Foucault. La arqueología del poder y de las resistencias. (Ciclos de Conferencias sobre Michel Foucault y Nietzsche, La Coruña, abril 93/abril 94),* Fundación Paideia, La Coruña, pp. 51'66.

RAJCHMAN, J. 1985. *Michel Foucault. The freedom of philosophy,* Columbia University Press, New York.

RAMAZANOGLU, C. (ed.) 1993. *Up Against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism,* London and New York, Routledge.

RANKE, L. 1877. *Samtliche Werke. Zweite Gesamtausgabe,* t. 15, Leipzig.

REVEL, J. 1975. "Foucault et les historiens", *Magazzine Littéraire,* 101, pp. 10-13.

REVEL, J. 1979. "Histoire et sciences sociales: Les paradigmes des Annales", *Annales Economies, Sociétés, Civilisations,* 34, 6, pp. 1360-1376.

REVEL, J. 1986. "Foucault", en: BURGUIERE, A. (dir.). 1986. *Dictionnaire des Sciences Historiques,* PUF, Paris, pp. 290-292.

ROMERO, J. M. 2001. *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche,* Comares (Filosofía Hoy), Granada.

RORTY, R. 2000. "Pragmatismo, pluralismo y postmodernismo", *Endoxa: Series Filosóficas,* n^{Q} 12, 2000, UNED, Madrid, pp. 17-32.

ROSE, N. S. 1995. *Powers of freedom: reframing political thoughts,* Cambridge University Press, Cambridge.

ROSE, N. S. 1996. *Foucault and Political Reason: liberalism, neo'liberalism and rationalities of govemement,* University of Chicago Press, Chicago.

ROTH, M. S. 1981. "Foucault's «history of the present»", *History and Theory,* 20, pp. 32-46.

ROUSSEAU, G. 1998. "No Sex Please, We're American: Erotophobia, Liberation and Cultural History", en: NEUBAUER, J. (ed.) 1998. *Cultural history after Foucault,* Aldine de Gruyter, New York, pp. 3-36.

RUSHTON, P 1999. "Foucault", en: K. Boyd (ed.) 1999. *Encyclopedia of Historians and Historical Writings. Volume 1,* London and Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers, pp. 392-393.

SAID, E.W. 1978. *Orientalismo,* Libertarias, Madrid, 1990.

SARTON, G. 1913. "Lhistoire de la Science", *his,* Vol. 1, No. 1, pp. 346.

SARTON, G. 1921. "Introduction to the History and Philosophy of Science (Preliminary Note)", *his,* Vol. 4, No. 1 (May, 1921), pp. 23-31.

SAUQUILLO GONZÁLEZ, J. 1989. *Michel Foucault. Una filosofía de la acción,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

SAWICKI, J. 1988. "Identity Politics and Sexual Freedom: Foucault and Feminism", en: DIAMOND, I. & QuiNBY, L. (eds.). *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance,* Northeastern University Press, Boston, pp. 177-191.

SAWICKI, J. 1991. *Disciplining Foucault. Feminism, power and the body,* Routledge, London & New York.

SCHAEFFER, P 1971. *Machines à communiquer. Tome II. Pouvoir et communication,* Seuil, Paris.

SCHMID, W. 1991. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault,* Pre-textos, Valencia, 2002.

SCHMID, H. 1999. "The nietzschean meta-critique of knowledge", en: BABICH, B. & COHEN, R. S. 1999. *Nietzsche, Theories of Knowledge and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences I,* Kluwer Academic Publishers, Boston, pp. 153-163.

SCOTT, C. E. 1990. *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger,* Indiana University Press, Bloomington.

SEIDMAN, S. (ed.) 1996. *Queer Theory. Sociology,* Blackwell, Oxford.

SHAPIRO, G. 2003. *Archaeologies of vision: Foucault and Nietzsche on seeing and saying,* Chicago University Press, Chicago.

SHINER, L. 1982. "Reading Foucault: Anti-method and the genealogy of power-knowledge", History *and Theory,* 21, pp. 382-398.

SMITH, G. B. 1996. *Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity,* The University of Chicago Press, Chicago and London.

STEINER, G. 1971. "The Order of Things: Review of Michel Foucault's An Archaeology of the Human Sciences", en: SMART, B. (éd.). 1994. Michel *Foucault. Critical Assessments. Volume* I, Routledge, London, pp. 398-403.

STONE, L. 1979. "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", History *and Theory,* 85, pp. 3-24.

SOPE, K. 1993. "Productive contradictions", en: RAMAZANOGLU, C. (éd.) 1993. *Up Against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism,* Routledge, London and New York, págs. 29-50.

SOULEZ, A. 2003. "Voir le même comme autre. Kuhn et Wittgenstein", *Archives de Philosophie,* Tome 66, Cahier 3, Automne 2003, pp. 423-435.

STOCKING, G. W. Jr. 1965. "On the Limits of "Presentism" and "Historicism" in the Historiography of the Behavioral Sciences", en: STOCKING, G. W. 1968. *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology,* Free Press, New York, pp. 1-12.

THACKRAY, A. & MERTON, R. K. 1972. "On Discipline Building: The Paradoxes of Georges Sarton", *Isis,* 63, pp. 473-495.

TISSERON, S. 1999. "Nos objets quotidiens", Hermès. *Cognition, communication, politique,* n^{e} 25, 1999, pp. 57-66.

TRÍAS, E. 1981. "Nietzsche, Freud y Marx: ¿revolución o reforma?", en: FOUCAULT, M. 1967. *Nietzsche, Freud, Marx,* Anagrama, Barcelona, 1970, pp. 7-20.

VAIHINGER, H. 1913. *La voluntad de ilusión en Nietzsche,* en: NIETZSCHE, F. 1873. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Tecnos, Madrid, 1994, pp. 39-90.

VANDERDORPE, F. 1999. "Un cadre plus normatif qu'il n'y paraît: les pratiques funéraires", Hermès. *Cognition, communication, politique,* n^{Q}25, pp. 199-205.

VÁRELA, J. & ALVAREZ-URÍA, F. 1989. Sujetos frágiles: ensayos de *sociología de la desviación,* Fondo de Cultura Económica, México.

VÁZQUEZ, F. 1987. *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz.

VÁZQUEZ, F. 1993. "Nuestro más actual pasado", *Daimon,* 7, pp. 133-144-

VÁZQUEZ, F. 1995. *Foucault. La historia como crítica de la razón,* Barcelona, Montesinos.

VÁZQUEZ, F 2002. "La tension infinie entre l'histoire et la raison: Foucault et Bourdieu", *Revue International de Philosophie,* 56, 220, pp. 343-365.

VÁZQUEZ, F. 2004: "¿Ortodoxia o reforma del entendimiento? La doble insolencia de Pierre Bourdieu. Excurso sobre la reflexividad", en: ALONSO, L. E., MARTÍN CRIADO, E. y MORENO PESTAÑA, J. L. (eds.) 2004: *Pierre Bourdieu: las herramientas del sociólogo.* Fundamentos, Madrid, pp. 351-373.

VÁZQUEZ, F & MORENO, A. 1997. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (SS. XVl-XX),* Akal, Madrid.

VERMAL, J. L. 1987. *La crítica de la metafísica en Nietzsche,* Anthropos, Barcelona.

VEYNE, R 1971. "Foucault revoluciona la historia", en: VEYNE, P. 1971. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia.* Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 199-238.

VEYNE, E 1984- "La planète Foucault", Le *Nouvel Observateur,* 22-28 Juin, pp. 44-46.

VEYNE, P. 1992. Les Grecs ont-iîs *cru à leurs mythes?* Seuil, Paris.

WEBER, M. 1920. *Ensayos sobre sociología de la religión,* Taurus, Madrid, 1987.

WARNER, M. (éd.). 1993. *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory,* University of Minnesota Press, Minneapolis & London.

WARNOCK, M. 2000. "El concepto de verdad en Nietzsche", en: *Política, Historia y verdad en la obra de F. Nietzsche,* Huerga y Fierro Editores/Universidad de Burgos, Madrid, pp. 255-288.

WEEDON, C. 1999. Feminism, *theory and the politics of difference,* Blackwell, Oxford, pp. 115-124.

WHITE, H. 1973. Meta/iistory. *The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London.

WILLIAMS, R. *Culture and Society. 1780-1950.* Chatto & Windus, London.

WINSOR, M. R 2001. "The Practitioner of Science: Everyone her Own Historian", *Journal of the History of Biology,* 34, pp. 229-245.

ZARKA, Y. C. 2001. *Figures du pouvoir. Etudes de philosophie politique de Machiavel à Foucault,* Presses Universitaires de France, Paris.

Julio, 2006

ISBN 84-8102-986-2

creative commons

¿Qué es la historia? ¿Para qué sirve la historia? ¿Qué relación puede establecerse entre el presente y el pasado? ¿Es posible un conocimiento histórico objetivo? ¿Es la historia una ciencia? ¿Cuál es la relación entre la filosofía y la historia?

Estas son algunas de las cuestiones a las que el presente libro intenta responder. Tomando como referencia a Nietzsche y a Foucault, el autor pretende construir una perspectiva genealógica de la historia capaz de responder a una pregunta ineludible en nuestro intento por comprender la actualidad: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?

Servicio de Publicaciones
Universidad de Cantabria

open access